



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS

Alex Dax de Sousa

Memória e Poder em Narrativas do Imaginário Amazônico



BELÉM - PA
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS

ALEX DAX DE SOUSA

MEMÓRIA E PODER EM NARRATIVAS DO IMAGINÁRIO AMAZÔNICO

BELÉM - PARÁ

2016

ALEX DAX DE SOUSA

MEMÓRIA E PODER EM NARRATIVAS DO IMAGINÁRIO AMAZÔNICO

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração:
Estudos Literários

Orientadora:
Prof^a. Dr^a. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões.

Belém - Pará

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S725m

Sousa, Alex Dax de

Memória e poder em narrativas do imaginário amazônico / Alex Dax de Sousa. — 2016
x, 80 f. : il. color

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL), Instituto de Letras e
Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

Orientação: Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões

1. Imaginário. 2. Memória. 3. Poder. 4. Narrativas Oraís Amazônicas. I. Simões, Maria do Perpétuo
Socorro Galvão, *orient.* II. Título Arte: Rafael Baia

CDD 869.9098115

ALEX DAX DE SOUSA

MEMÓRIA E PODER EM NARRATIVAS DO IMAGINÁRIO AMAZÔNICO

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovado em: ___ / ___ / ___

BANCA EXAMINADORA:

Orientadora: _____
Prof.^a Dr.^a Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões
Universidade Federal do Pará.

Avaliadora: _____
Prof.^a Dr.^a Tânia Maria Pereira Sarmiento-Pantoja
Universidade Federal do Pará.

Avaliadora: _____
Prof.^a Dr.^a Josebel Akel Fares
Universidade Estadual do Pará.

Belém - Pará

2016

À memória daquela que se fez poesia,

Alessandra Vasconcelos.

Minh 'alma de sonhar-te anda perdida

AGRADECIMENTOS

A Deus, essa superioridade que me dá forças mesmo quando fraquejo na fé.

A minha família, sustentáculo da minha existência. À memória do meu amado pai, Aljair Trindade, por ser aquele que sempre acreditou em mim, por abrir mão da própria educação para garantir a minha, e mesmo não tendo em vida me visto colher os frutos de uma educação que o senhor plantou, sei que estás orgulhoso e ouço uma vez mais tua voz a me chamar “*menino de ouro*”. A minha mãe, Ana Cristina Dax, minha dona, minha primeira educadora, aquela que me pegou na mão e ensinou as primeiras lições da vida, contigo eu experimento um amor inigualável, no teu colo me sinto “*indês*”, me sinto cria, sinto amor incondicional. E ao meu amado irmão, Alan Dax, por crescermos juntos experimentando a humana forma de amar, por partilharmos o quarto, os brinquedos, por aprendermos nas brigas, obrigado, mano, por me deixar ser o irmão mais velho e por sempre me defender mesmo sendo o irmão mais novo. Obrigado pai, mãe e irmão, amo-os incondicionalmente.

Aos meus familiares, Nagela Trindade, minha referência de avó e em quem me espelho bastante; Aldeize Trindade, por acolher como um filho; Alcir Trindade, por me fazer sorrir; Rosilda Dax, por me instigar a filosofar. E também sou grato a todos os meus muitos tios e tias que me viram crescer e me ajudaram nessa tarefa.

Este texto é dedicado a minha querida amiga Alessandra Vasconcelos, quem o câncer levou tão prematuramente, obrigado por me ensinar que é preciso querer viver. Alê, você não teve tempo de concluir sua dissertação de mestrado, mas eu escrevo esta por nós dois. Tua existência será sempre poesia em minha memória.

A minha orientadora querida, Prof.^a Socorro Simões, obrigado por confiar em mim e acreditar que eu seria capaz. Ao seu lado eu sempre aprendo, seja na universidade seja na vida. Ter seu carinho de mãe e me sentir seu filhinho foram fundamentais nessa jornada. Obrigado por me apresentar a ciência, a literatura e, o melhor de tudo, a Amazônia.

A Prof.^a Tânia Sarmiento-Pantoja, por todo cuidado humano e materno que teve comigo e por todo cuidado científico que tem com meu percurso acadêmico. Também aos professores Fernando Maués e Josebel Fares, por gentilmente aceitarem o convite de participar das bancas de qualificação e defesa desse texto e por contribuírem com reflexões que foram muito além do trabalho de um banca examinadora, foram reflexões para toda uma vida acadêmica.

Aos meus colegas da Turma de Mestrado em Estudos Literários Danilo Mercês, Débora Borges, Eldinar Lopes, Gizelle Paiva, Kamila Lima, Ladyana Lobato, Márcia Pinheiro, Mauro Leal, Samantha Sousa e Wellington Rocha, pelos momentos de aprendizado e por estarmos juntos nesta mesma estrada. Agradeço especialmente às amigas de turma Elisama Araújo, minha pônei querida, pela incondicional presença em todos os momentos dentro e fora da universidade; Flávia Menezes, pelas broncas e puxões de orelha que tanto precisei; e Denise Lobato, pelas longas conversas e versos que muito me inspiram.

Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA, obrigado por se entregarem ao sacerdócio de ensinar. Por não permitirem que as coisas a minha volta existam sem que eu as reflita. Por plantarem em mim a semente do conhecimento, e instigarem que ela brote constantemente. Também aos programas de mestrado PPLSA de Bragança e PPCLC da Unama e PPGCOM de Belém, por aceitarem trocar boas experiências. E aos amigos Lorrán Araújo e Monik Aguilla, do PPLSA, pela acolhida em Bragança e me fazerem pensar e conhecer tanto em tão pouco tempo.

Aos meus amigos da minha cidade natal, Capanema, que torcem por mim a cada passo que dou em busca de novas conquistas. Especialmente Vanderson Silva e Angela Maria, por regarem minhas raízes nessa terra, mas me deixarem alçar outros novos voos.

Aos meus alunos que a vida reservou uma condição bem mais importante que a relação professor-aluno. Portanto, corrigindo, aos meus filhos Emilly Oliveira, Lucas Siqueira e Maria Mariana Freitas, por me mostrarem que a sala de aula é um lugar de laços bem mais fortes do que se imagina. Por me acompanharem nos melhores almoços de quinta, por me fazerem experimentar um pouco da condição paterna, pela lealdade numa amizade fruto de amor sincero e experiências fantásticas, por me fazerem aprender todos os dias um universo novo. E, também, a Marcio Freitas, Silvana Lima e Sabrina Mayara, uma família que me adotou e me faz sentir em casa. Eu não poderia deixar de agradecer, também, a alguém tão especial que um dia a vida fez cruzar o meu caminho ao dele, uma pessoa com quem passei a partilhar diariamente a experiência do companheirismo, Rafael Baia, você me dá sorte na vida e contigo viver tem sido uma liberdade nova, eu te amo!

Aos amigos Juliana Vasconcelos, Leandro Oliveira, Madson Araújo, Marcio Ganzer, Marcio Tavares, Paulo Franco, Rosana Bastos, Tamires Sena, Thiago Henrique e Walker Moreira, pelas incontáveis experiências de alegria e de tristeza, por me acolherem tão bem e me fazerem sentir em casa quando eu estava distante da minha família. Com vocês eu aprendi que amigos são a família que escolhemos.

A todos vocês que contribuíram cada uma a sua maneira para a conclusão desse trabalho, construindo condições científicas, financeiras, de bem-estar e afetiva necessárias para percorrer esta estrada até aqui. A todos, sou verdadeiramente grato.

*O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia,
Mas o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia
Porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia.*

(Alberto Caeiro)

* * *

*Esse rio é minha rua,
Minha e tua mururé,
Piso no peito da lua
Deito no chão da maré.*

(Ruy Barata & Paulo André Barata)

RESUMO

As ciências sociais, desde muito cedo, ocuparam-se em estudar as relações sociais de poder. Buscar entender o funcionamento dos sistemas reguladores de dominação e as manifestações de resistência a este sistema impulsiona diversas pesquisas no âmbito acadêmico. Esta dissertação inquieta-se ao tentar reconhecer as relações de poder, como mecanismos exercidos capilarmente no discurso particular da memória, disposta em narrativas orais da Amazônia paraense. Localizado nos estudos da literatura oral, a investigação que se pretende percorre uma reflexão interpretativa sobre a construção social do imaginário, a partir de Michel Maffesoli, sobre imaginário simbólico coletivo, em consonância com Paes Loureiro, acerca da poética no imaginário amazônico. Para situar a discussão conceitual em memória, usou-se textos de Ecléa Bosi e Paul Ricouer, acerca da relação memória/sociedade e memória/poder, respectivamente. O debate acerca das relações de poder está assentado nas propostas de Michel Foucault, em defesa de uma análise das formas de poder engendradas na sociedade para exercer a dominação de uns sobre outros. O mito amazônico do boto servirá como esteio central para desenvolver uma interpretação destas relações de poder, fundamentada em paradigmas falocêntricos que visam a manutenção da dominação masculina. Assim, a leitura do trabalho é orientada sob a sondagem de como o imaginário simboliza uma relação de poder, sobretudo fálica, e de como este poder alcança a memória e lá se instala, sendo possível percebê-las por meio das narrativas orais amazônicas.

Palavras-chave: Imaginário; Memória; Poder; Narrativas orais amazônicas.

ABSTRAC

The social sciences from an early age, occupied in studying the social relations of power. Seek to understand the functioning of the regulatory systems of domination and resistance manifestations to this system boosts several studies in the academic field. This dissertation is concerned at the attempt to recognize the power relations, as mechanisms exercised capillary in particular discourse of memory, arranged in oral narratives of Pará Amazon. Located in studies of oral literature, research that is intended runs an interpretative reflection on the social construction of the imaginary, from Michel Maffesoli on collective symbolic imagery in line with Paes Loureiro, about the poetic imagination in the Amazon. To situate the conceptual discussion in memory, used to text Ecléa Bosi and Paul Ricoeur, on the relationship memory/society and memory/power, respectively. The debate about the power relations sitteth in the proposals by Michel Foucault, in defense of an analytical forms of power engendered in society to exert domination of some over others. The Amazonian myth button serve as a central pillar to develop an interpretation of these power relations, based on phallogocentric paradigms aimed at the maintenance of male domination. Thus, the reading of the work is oriented in the survey as the imaginary symbolizes a relationship of power, especially phallic, and how this power reaches the memory and there is installed, and you can see them pormeio of Amazonian oral narratives.

Keywords: Imaginary; Memory; Power; Amazon oral narratives.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O FUNCIONAMENTO SOCIAL DO IMAGINÁRIO:	
MITOPOÉTICA NA REALIDADE DA VIDA COTIDIANA	23
1.1. <i>A construção social do imaginário</i>	28
a. <i>Memória e imaginário em Bergson</i>	30
b. <i>Imaginário simbólico e coletivo</i>	33
c. <i>Cultura e poética na Amazônia</i>	42
2. MEMÓRIA E PODER NAS RELAÇÕES SOCIAIS	48
2.1 <i>Considerações pontuais acerca da memória</i>	48
2.2 <i>Em defesa de uma analítica do poder</i>	55
2.2.1 <i>Situando algumas formas de poder</i>	59
3. SÓ PODE SER BOTO:	
UMA LEITURA SOBRE A DOMINAÇÃO MASCULINA	72
3.1 <i>A vigência do falocentrismo como forma de dominação</i>	73
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

INTRODUÇÃO

As relações humanas, dentre as inúmeras maneiras de concebê-las, são, também, relações de poder. A História, a Literatura, a Sociologia, a Filosofia e tantas outras áreas do conhecimento, por muitos anos, já se dedicaram ao estudo dos mecanismos de dominação, poder e resistência na sociedade. A humanidade, em toda sua trajetória, revelou incontáveis lutas por dominação. Nesses embates, são vários os pensadores cuja dedicação debruçou-se sobre como funcionam os mecanismos de Poder na sociedade; muitos nomes dedicaram-se ao tema, Max Weber, Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu, Michel Maffesoli, Michel Foucault, e tantos outros filósofos, sociólogos, antropólogos e estudiosos das ciências sociais como um todo. Chamo atenção para o nome de Foucault neste cenário por, no conjunto de suas obras, desconstruir a ideia de poder estático, piramidal, marcado de cima para baixo; entendendo-o como uma nova dinâmica emergente de uma rede de relações sociais estabelecidas e percebidas no discurso.

Muitos debates acerca do poder focam as formas de obtenção e detenção deste por instituições centrais, como o Estado; mais distante desta relação, pode-se, também, analisá-lo sob a perspectiva do seu exercício; assim, o poder seria concebido não como um estado mental, mas como um conjunto de práticas sociais e discursos construídos historicamente para disciplinar o corpo e a mente de indivíduos e grupos - como o tem defendido Foucault (1969, 1970, 1975, 1979, 1995)¹. Nesse sentido, percebe-se uma oposição à ideia de repressão, entendida pelo autor como efeito de um poder que se identifica como lei cerceadora e coercitiva. Dessa forma, Foucault avalia: “o que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (2013b p.45).

Ao analisar, a partir das interdições, as relações de dominação, revela-se uma necessidade de buscar entender que o poder se estabelece na palavra e, por meio dela, é construído, transformado e ressignificado. A linguagem é, então, a engrenagem para vislumbrar o processo de dominação e é na forma de discurso que o autor supõe “que não há onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar [...] coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza”. (FOUCAULT, 2011 p.22)

¹ As datas referem-se às primeiras publicações das obras, doravante referiremos aos mesmos textos com as datas das edições utilizadas - a constar no referencial bibliográfico - sendo estas, respectivamente, 2013a, 2011, 2014, 2013b, 1995.

Relacionam-se as ideias de Foucault à produção da narrativa enquanto texto, resultado das relações humanas e, portanto, sociais. Dessa forma, a narrativa, seja qual for o seu formato, é um produto social e, por isso, permite a análise das relações de poder. Mas vale ressaltar que, durante muito tempo, a crítica literária estudou a narrativa como um fenômeno de maior importância na modalidade escrita da língua, no polo oposto à narrativa oral. O panorama vigente muda de situação quando entra em cena, a partir de meados do século XX, estudiosos como Vladimir Propp, Roland Barthes, Greimas, Lévi-Strauss e outros estruturalistas que destacaram a importância de entender a narrativa como uma manifestação humana cujas raízes apontam para o início da própria história da humanidade. A narrativa não se encontra, pois, aprisionada em apenas uma modalidade, ela está conectada às diversas manifestações humanas de se comunicar, interligar-se ao outro, repassar-lhe experiências, sensações e emoções. Ela é vista como um depósito de vivências, experiências e realidades de um mundo interposto a este, ou mesmo deste, que para vir à tona, ao conhecimento humano, apresenta-se em várias formas. Todavia, sua articulação está engendrada primeiro no imaginário. É a força imaginante, de potência criadora e simbólica do imaginário que impulsiona a criação estética.

Entre a riqueza de gêneros textuais por meio dos quais emerge a narrativa, a modalidade oral é aquela que se faz objeto de trabalho desta pesquisa, especialmente por ser fonte de inúmeros estudos do trabalho científico, metodologia esta que, por vezes, é renegada ou sucumbida pela dita supremacia da escrita, mas não é nem mais eficaz nem menos falha. É a busca das outras vozes, excluídas do cânone literário, que motiva o trabalho com a oralidade.

Pensando em dar voz a quem foi calado, surge o Projeto Integrado IFNOPAP – O Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia Paraense –, com o objetivo de coletar narrativas orais que contassem as experiências diversas, vividas pelo contador da Amazônia paraense, trabalho que permitiu a criação de um acervo audiográfico dispondo de mais de 5.300 narrativas coletadas. Um leque de possibilidades de estudo do imaginário por conter narrativas das mais diversas categorias, tipos e temas. Muitas delas chamam atenção por disseminar cautelosamente e minuciosamente formas de poder e resistência no imaginário popular. Temas que se agrupam em contações de caráter religioso e enraizadas na tradição cristã, outros que discursam sobre as questões de gênero em contexto de grupos patriarcais, ou narrativas que disseminam estruturas tidas como orientadoras da organização social do trabalho em comunidades tradicionais; enfim, são narrativas que formam uma gama de subsídios para o estudo social da Amazônia.

Nas narrativas destaca-se, como presença primordial, o responsável por direcionar os caminhos do contar: a figura do narrador, guardião dos tesouros da experiência humana. Na responsabilidade de carregar as vivências de um grupo, o narrador, enquanto sustentáculo das memórias, das experiências de um *mundus vivendi*, encontra - na narrativa - suporte para depositar as tradições que alcançaram um povo, o seu povo. Essas histórias muitas vezes confundem relato pessoal com narrativa mítica, pois se articulam em um imaginário simbólico, e fazem do passado o alimento do narrar presente. Por esta razão, a narrativa, a memória e o imaginário passam a ser um produto social de significação para o grupo.

Nessa discussão, o narrador amazônida é aquele que carrega, em suas vivências, a história do território amazônico, é ele o próprio papiro onde se registram as tradições de sua cultura, impressão viva da história do seu grupo. Por isso mesmo seus mitos explicam sua existência, a relação com o meio natural e social, fruto do contato com outros grupos ou com outras estruturas que marcaram uma relação de poder. Tal qual o camponês sedentário de Walter Benjamin, o contador amazônida é aquele que sabe dar conselhos, o seu narrar não chega aos ouvidos dos que lhe cercam sem a presença de uma lição, um conselho dos mais velhos aos mais novos, impregnado de memórias e poder, “tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente uma dimensão utilitária” (BENJAMIN, 1985 p.199).

A investigação proposta neste estudo caminha pela sondagem das relações de poder, impregnadas nas narrativas, por meio do imaginário e da lembrança. A memória é a faculdade pela qual perpassa aquilo que de importante se estabelece para quem lembra. E muitas dessas memórias foram impressas em narrativas do acervo IFNOPAP. Do material selecionado, das memórias que nele estão e da discussão sobre poder surge a inquietação: como se estabelecem, por meio do imaginário e das memórias, as relações de poder nas narrativas orais populares da Amazônia paraense?

Sendo a memória um fenômeno em que o sujeito lembra um tempo passado, ou que ele entende como tal, aquilo que será acessado pela memória realiza socialmente algo de importante para o presente, “a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990 p.423). Ao trazer à tona esse passado, o sujeito elabora, consciente ou inconscientemente, formas de dominação de ordem social, sejam elas das mais variadas instituições (familiar, religiosa, política, econômica, interpessoal, etc.). Portanto, reflete as relações sociais de poder.

Nessas relações, identificam-se estruturas dominantes presentes no discurso do narrador, que revelam um poder que ele entende como verdade e, por isso, reafirma no narrar o que deve ser lembrado. A essa forma de construção de informações ou representações “verdadeiras”, Foucault chamará de “regime da verdade”; cujo conceito de verdade está à disposição de um exercício de poder, posto que ela [a verdade] é um conjunto de informações que circulam socialmente e são articuladas e eleitas por quem pretende difundi-las a serviço de uma ordem maior portadora de um discurso de autoridade que aceitamos por ser a “realidade dos fatos”. A partir dessa perspectiva, a verdade, segundo o autor, é uma forma de dominação. Assim,

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...] A verdade é desse mundo; ela é produzida nele graças à múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela escolhe e faz funcionar como verdadeiros [...] o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2013b p.51-52)

Para entender o funcionamento do estatuto de verdade basta ver a postura de inúmeros historiadores no decorrer da produção de discursos sobre o passado na história da humanidade. É comum encontrar pesquisas historiográficas que servem à veiculação de informações pertinentes ao engrandecimento de um grupo ou difusão de uma ideologia. Muitos foram os cronistas-historiadores da Torre do Tombo, em Portugal, que escreveram a história dos reis e da nação para exaltar os feitos sociais da família real; as crônicas de Fernão Lopes produzidas na literatura medieval lusitana, por exemplo, difundiam um conjunto de verdades que engrandeciam a monarquia de D. Pedro I, D. Fernando e D. João I e minimizavam os problemas sociais, políticos e econômicos que o reinado sofria.

Pode-se citar, também, como exemplo, o trabalho do bacharel em Direito e historiador no Pará, Antônio Domingos Raiol, o Barão de Guajará, a respeito das revoltas populares ocorridas durante a Cabanagem no Estado. Os cinco volumes de sua obra, intitulados *Motins políticos ou História dos principais acontecimentos políticos da província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*, traziam um conjunto de informações cautelosamente selecionadas para reforçar o sentimento de “tempo das malvadezas” nos estudos históricos do Pará; isso porque era conveniente à elite legalista dominante que a Revolta da Cabanagem fosse interpretada como “furiosa anarquia” que servia aos interesses mesquinhos de um grupo pequeno de criminosos. Só muitos anos mais tarde, o movimento cabano ganharia o devido destaque como

revolta legítima das camadas populares contra a opressão do português dominador. Novamente, a história fora conduzida pela verdade de quem manda.²

Modernamente, vale citar os canais de informação como jornais, revistas e periódicos ligados a partidos políticos ou a grupos que governam o Estado; as informações de um discurso institucional são moldadas com vistas, exclusivamente, a “ressaltar” - para não dizer “enfeitar”- o esforço estatal de beneficiar o povo. Quando na verdade, discursos como esses apenas circulam verdades que reafirmam o poder de quem o detém.

Francisco Rodrigues Lobo, no livro *Corte na Aldeia* (1619), obra que indicia os primeiros sinais literários do barroco português, no Diálogo I, refere uma série de personagens que estão à mesa ceiando e iniciam um debate sobre o que são mais valorosos, se os textos de historiografia (histórias verdadeiras) ou os romances de cavalaria (histórias fingidas). Solino, um velho rico, em defesa dos romances de cavalaria, fala das artimanhas de que fazem uso os historiadores:

—Não é essa a minha opinião (disse Solino) porque contra o gosto me assombram muito cousas passadas, e andar abrindo sepulturas de gente morta. E no que toca à verdade, certo que a conta dos enterrados se escrevem algumas vezes tão grandes mentiras, que lhes não levam vantagem os fingimentos de histórias imaginadas. E havendo um homem de ler o que não é, ou o que sabe, é tão caldeado, e tão batido da forja dos auctores, que mudado traz o metal, a côr, e a natureza: estou melhor com os livros de cavallarias, e historias fingidas, que, se não são verdadeiros, não os vendem por esses: e são tão bem inventados, que levam após si os olhos, e os desejos dos que os lêem. E não estima um auctor matar mais dois mil homens com a penna, para fazer valente o seu cavalleiro, com a espada, sem estar receando os ditos das testemunhas que ficaram da batalha; que por eguaes respeitos pende cada uma para seu cabo. Pois se é caso, em que um historiador queira passar adeante como Ariosto, não matou mais gente a peste grande em Lisboa, que Rodamonte nos muros de Paris³. (LOBO, 1890 p.13-14)⁴

O discurso de Solino evidencia o projeto de regime de verdade do qual fala Foucault, trata de orientações ideológicas que estão a serviço de quem detém o poder; se para manutenção desse poder for necessário alterar a própria natureza do metal, assim a “verdade” o fará. Em outras palavras, Solino deixa claro que o historiador, para fazer seu discurso ter vantagem e se

² A esse respeito, o historiador José Maria Bezerra Neto trata profundamente das questões pertinentes ao Movimento Cabano no Pará e os conflitos discursivos ideológicos, em *A Cabanagem: a revolução no Pará*, In: FILHO, A. A. [et al]. **Pontos de História da Amazônia**. Vol. 1, 3 ed. Paka-Tatu: Belém, 2001 p.73-109.

³ Ludovico Ariosto, escritor português que compôs o poema épico *Orlando Furioso* (1516), no qual figura a personagem Rodamonte, rei dos Sarza e Argel e líder do exército Saracen que sitia Charlemagne em Paris, responsável por incontáveis mortes.

⁴ Manteve-se a escrita da edição de 1890, sem alterações ou atualizações da língua vigente.

sobrepôr aos dos outros, é capaz de matar bem mais pessoas com a pena do que a espada de fato o fez.

Mais ainda, a fala do velho Solino abre espaço para a reflexão sobre o poder do imaginário na construção do caráter, e diz que é bem verdade que histórias fingidas, por criarem um universo planejado do comportamento social, melhor servem de exemplo àqueles que leem, pois se espelharão no caráter dos heróis e os bons hábitos de cavalheiros e damas, “que a fabula bem escripta (como diz Santo Ambrozio) ainda que não tenha força de verdade, tem uma ordem de razão, em que se podem manifestar as cousas verdadeiras”. (LOBO, 1890 p.15). Isso nos serve para identificar no imaginário popular amazônico a força criadora da imaginação cabocla, responsável por organizar as tradições e bons costumes que se quer preservar, e sua ordem de razão é legitimada por seus ouvintes e seguidores. O contador de causos amazônicos é sempre um portador de lições morais que devem ser ouvidas e seguidas como exemplo. Se não coube a ele escrever a história oficial do seu povo, resta-lhe contar as histórias que ele viveu/criou e imprimir, no papiro do imaginário, sua versão dos fatos.

Posta a digressão sobre o regime de verdade e reiterando a relação de poder nas memórias do imaginário, se analisarmos o poder como fruto de uma relação estabelecida entre sujeito e instituições, vemos que ainda se o discurso dominante for apreendido, aquele que obedece ao poder também o reelabora, negando, legitimando ou resistindo à dominação; sabendo que nem sempre esse “assujeitamento” ocorre, na memória, de forma pacífica. Assim, os arquétipos tradicionais [instituições] estariam tensionados com a resistência oferecida [pelo sujeito], refletindo interesses divergentes em conflito. Pois, ao contar, o narrador nos possibilita conhecer seu posicionamento enquanto sujeito/narrador frente às relações de poder, sendo ele *produto*, porque é sujeito resultado; *processo*, porque é o meio de transformação deste; e *agente*, porque exerce o poder.

A respeito da estruturação deste trabalho, o texto segue uma divisão em três capítulos que discutem contextualização, teoria e análise, mas propõe uma leitura dialogada entre esses componentes textuais. Os dois primeiros capítulos estabelecerão os fundamentos teóricos e contextuais para a discussão da pesquisa, assim, a tríade basilar que sustenta a teoria do trabalho gira em torno do eixo imaginário-memória-poder. Já o terceiro capítulo se reservará à análise de algumas narrativas para evidenciar o debate do poder invólucro na memórias, para tanto, lançou-se um olhar para as relações de gênero e as formas de poder e resistência que os diferentes papéis sociais impõem sobre o masculino e o feminino.

O primeiro capítulo inicia a discussão sobre os processos de objetivação e subjetivação da realidade da vida cotidiana. É base para falar de uma dupla motivação: a do contador amazônida, que está diante de fatos do cotidiano e faz uso de elementos desse universo para organizar um imaginário e, conseqüentemente, uma estrutura societal; e a motivação/tarefa do pesquisador, de ver a realidade da vida cotidiana como fonte para interpretar a sociedade e situar a pesquisa científica nessa realidade. Assim, a pesquisa científica seria uma forma de evitar certos conceitos e preconceitos que circulam socialmente e podem, aos poucos, ir limando o valor cultural de populações tradicionais frente a um conjunto de interesses capitalistas da ciência e da tecnologia; estas que, por vezes, segregam os saberes de comunidades tradicionais em vez de incluir e somar ao conhecimento científico.

Para refletir sobre os usos sociais da realidade da vida cotidiana, os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann, em *A construção social da realidade* (1985), servem de apoio teórico quando se pretende justificar a pesquisa em fontes empíricas. Ainda neste início, busca-se pontuar, assim como em diversos momentos dos capítulos, a importância, no âmbito acadêmico, da pesquisa em comunidades populares da Amazônia. Quando estamos diante de um *corpus* de pesquisa tipicamente amazônico, cumpre-se um papel fundamental para o desenvolvimento da região no âmbito acadêmico do conhecimento em ciência e tecnologia – tão falado na atualidade –; pois, ao produzir aqui, não dependemos da pesquisa de fora, tampouco subjugamos-nos à produção de um conhecimento de caráter colonialista, do estrangeiro sobre a Amazônia. O papel social desta pesquisa é, também, produzir conhecimento referente à Amazônia, na Amazônia.

A continuação do primeiro capítulo, e sua principal parte, trata do funcionamento social do imaginário, de como a mitopoética das narrativas amazônicas habitam esse espaço simbólico de significação, para organizar a vida cotidiana nos seus aspectos mais diversos. Para isso, fez-se necessário um percurso acerca dos principais autores sobre o imaginário; nesse esteio, as contribuições vêm das diversas áreas, aliás como em todo o trabalho; são estudos da psicanálise à comunicação, da sociologia à literatura oral.

Inicialmente, Gaston Bachelard e Gilbert Durand servem de propósito para introduzir a discussão sobre o imaginário. Suas contribuições, uma complementar a outra, foram as primeiras no campo do imaginário e da força simbólica que as estruturas arquetípicas têm para a produção de imagens. Não se pretende pontuar os trabalhos desses autores detalhadamente, apenas mostrar como eles se inseriram enquanto pontapé inicial nos estudos do imaginário.

Em seguida, apresenta-se a contribuição que Henri Bergson, no estudo sobre a memória, dá à visão do imaginário enquanto percepção que tenciona de forma tênue presente, memória e imaginação. Para entender Bergson, os textos de Ecléa Bosi, *Memória e sociedade* (1994) e *O tempo vivo da memória* (2003), ajudarão a mostrar que a memória, representada na figura do cone invertido, faz uma relação entre o presente motivador da lembrança, e a lembrança (re)significada como fruto da força imaginativa. Bergson se impõe como importante nesse momento por indiciar o papel do atual e do coletivo na lembrança e no imaginário.

Após Bergson, entra em cena Michel Maffesoli como nome que fundamentará a construção coletiva do imaginário, ao afirmá-lo enquanto realidade. Maffesoli retoma as ideias de Durand e as posiciona no aspecto predominantemente coletivo que o imaginário tem. Além disso, destaca-se, a mais, a força simbólica do imaginário exercida sobre os sujeitos, em uma espécie de poder normativo estruturante dos mecanismos de orientação da sociedade, a partir de imagens simbólicas.

O propósito principal deste capítulo é mostrar dois aspectos importantes do imaginário: a) funcionamento como espaço de organização social onde o simbólico exercerá uma relação de poder sobre os indivíduos; b) como a Amazônia se destaca no cenário mundial como o lugar propício para a força criadora do imaginário. Desta relação, surge a conclusão de que o amazônida vive um estado de contemplação em que a criação de narrativas é fruto de um devaneio estético, para tal, *Cultura amazônica: uma poética do imaginário* (2001), de João de Jesus Paes Loureiro, alijará as ideias de que há uma função estética operando na criação imaginativa dos amazônidas; por meio dela, cria-se uma espécie de *sfumato* entre real-irreal nos rios e florestas da mitopoética local.

A estrutura do capítulo visa manter certa coerência na discussão sobre o imaginário, e mostra uma estrutura funil sobre a questão. Bachelard pensara arquétipos para o imaginário na psicanálise; Durand, enquanto aluno do anterior, soube pontuar a força do simbólico nas estruturas antropológicas do imaginário; na esteira de Durand desenvolvem-se as contribuições de Maffesoli para perceber imaginário enquanto organização real e coletiva; orientado por Maffesoli as contribuições de Paes Loureiro impõem a cultura amazônica como um lugar de poética do imaginário. Interessa concluir, neste capítulo, que a Amazônia tem inúmeros discursos produzidos a seu respeito, do imaginário dos viajantes colonizadores ao devaneio estetizante do caboclo⁵, que tem a vida e a sociedade recortadas entre cotidiano e criação

⁵ No Brasil, o termo *caboclo* representa o indivíduo gerado de um índio com um branco. Na Amazônia, o caboclo é a representação do indígena brasileiro de pele acobreada somado a características do homem branco europeu. É decorrente do processo de miscigenação durante a colonização e se mantém intensamente visível no Brasil. Muitos

imaginativa. Sendo o contador o alvo central do nosso interesse na construção social do imaginário.

No segundo capítulo, duas são as bases de discussão: memória e poder. Pensar essa relação é crucial para mostrar a relevância de entender que as relações de poder mostram como, no processo de formação da dominante cultural, a identidade de um grupo é construída. Dessa forma, o movimento do capítulo visa caminhar pelas relações de poder, presentes no discurso particular da memória, sendo peculiar porque o narrador mostra, já não o processo de dominação, mas o resultado deste – porque ficou na lembrança.

A discussão do capítulo inicia fazendo algumas considerações pontuais acerca da memória. Neste espaço, destacam-se alguns aspectos significativos no discurso da memória, como a cosmogonia que ela rememora através de mitos de origem. Dois momentos são destacados aqui: a memória dos eventos primordiais e a memória dos eventos históricos anteriores à experiência do contador.

Para sustentar algumas reflexões sobre memória, vêm à tona as contribuições de Paul Ricouer, em *Memória, história, esquecimento* (2007), sobre as articulações linguísticas que denunciam aspectos da memória e a capacidade dos relatos memoriais servirem de manipulação de um conjunto de comportamentos que se quer mobilizar, pelo discurso, a partir das memórias na narrativa. A construção do texto segue sempre um movimento de situar os pontos importantes sobre o tema, exemplificando ou dialogando diretamente com narrativas do acervo IFNOPAP.

Resgata-se, ainda, a discussão de imaginário feita no capítulo anterior, alargando-a com as ideias de Ricouer sobre o imaginário. O tópico finaliza retomando o funcionamento social que a memória tem, sedimentando-a como fenômeno inato à construção de uma identidade coletiva, mas também ligada aos mecanismos de poder.

Na passagem do estudo da memória para a defesa de uma analítica do poder, entram em cena exclusivamente as ideias do filósofo Michel Foucault. Textos como *O Sujeito e o poder*

entendem o termo como uma espécie de sub-etnia das muitas encontradas no país, a exemplo do mulato e do cafuzo, essas três denominações representariam as pessoas de etnia parda. A palavra caboclo gera algumas discordâncias quanto a sua etimologia, alguns estudiosos dizem originar do tupi *kuri'boka*, que significaria “descendente do branco”, outra afirmam que o termo significa “filho de mãe índia e pai branco”; no entanto, outros etimólogos acreditam que o termo caboclo tenha se originado da expressão tupi *caa-boc*, que significa “o que vem da floresta”. Esta última designação está muito acordada com a forma como o termo caboclo é utilizado na Amazônia, sendo aquele que conhece, vem e convive na floresta, qualquer sujeito nativo dela. Outrossim, as variações fônicas de origem popular reconhecem o termo como “caboco”, omitindo a consoante l. Fato que a terminologia caboco tem igual sentido à variante caboclo, contudo a primeira agrega um caráter notadamente popular e reconhecida e usada por populações ribeirinhas, quanto que a segunda aparenta estar reservada à norma culta da língua.

(1995), *Vigiar e punir* (2014) e *Microfísica do poder* (2013b), além de contribuições dos inúmeros comentadores do autor, situando a analítica do poder para o filósofo. O texto esclarece a escolha pelas ideias de Foucault como as mais adequadas a esta proposta de pesquisa, justificando que, para o autor, o poder não está centrado apenas em instituições preconizadas de dominação - comumente estudadas; mas interessa-o investigar, além de quem deseja dominar e os seus motivos, também, como funciona esse processo de sujeição e dominação do indivíduo através das interdições, ou seja, pela ferramenta do discurso. Para o filósofo, o poder está nas relações sociais estabelecidas entre os sujeitos, a partir de enunciados que produzem verdades virtuais.

O texto segue mostrando que Foucault foi capaz de propor um deslocamento tanto do espaço de análise, quanto do nível em que se efetua para estudar as relações de dominação, ou a microfísica desta. É, então, na linguagem, que o autor propõe desvendar as nuances do poder, como tal se pretende mostrar no terceiro capítulo. A ênfase ainda para o segundo capítulo centra-se na defesa de como analisar poder segundo as contribuições de Foucault. De antemão, é importante entender que as relações de poder, se organizam virtualmente numa espécie de exercício do poder em sociedades disciplinares, pois, segundo o filósofo,

em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatórios, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2011p.9)

Assim, o autor conclui:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. [...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (2011 p.10)

Foucault defenderá em sua analítica as formas de poder microcapilares, explicadas na continuidade do capítulo, como exercidas não apenas por instituições tradicionais, mas, principalmente, pelas relações mínimas que se podem alcançar, que ele chamou de micropenalidades, ou seja, formas singulares como gestos, expressões ou palavras que funcionam capilarmente como engrenagens de um poder.

Num subtópico da defesa de uma analítica do poder, o capítulo situará os tipos de poder que o filósofo pensou, dentre eles, o texto destacará apenas aqueles necessários ao estudo do poder nas narrativas. Desta forma, o poder pastoral, o poder regulamentador, o biopoder e as

micropenalidades são mecanismos pelos quais a dominação se manifesta e se exerce nas/pelas narrativas. Cumpre ao capítulo finalizar com a reflexão sobre a produção de saberes na sociedade e como essa produção é ideologicamente orientada para servir às formas de dominação. Situando na questão amazônica, essa produção de saber se diferencia da produção do conhecimento, uma sucumbindo a outra desde o ato primordial de nomear as coisas.

O terceiro capítulo reserva-se a desenvolver, por meio de duas narrativas, uma leitura interpretativa sobre o mito do boto. A escolha deste mito para fundamentar a análise do texto é decorrente da expressividade que as histórias desse metamorfoseado assumem na região amazônica. Além disso, mais que guardar memórias dos causos de ribeirinhos amazônidas, o mito do boto possibilita uma leitura sobre como as relações de poder assumem formas de dominação centradas nos símbolos masculinos.

A dominação masculina evidenciada pelas narrativas do boto expressa a cultura de uma sociedade de bases patriarcais e forte vigência do paradigma falocêntrico. Nesse contexto, pretende-se conduzir uma reflexão sob os símbolos presentes em narrativas de boto buscando ressaltar a condição de submissão por que passam as mulheres nos enredos das narrativas desse encantado. Posto que essas narrativas são reflexos da imaginação e da vivência, entende-se que os índices de dominação masculina e submissão da mulher apontam para permanências de estruturas segregadoras, desiguais e profundamente misóginas.

No movimento de teoria-análise, as narrativas serão interpretadas e analisadas sob uma perspectiva teórica-conceitual em que os elementos que refiram memórias nos relatos apontaram para índices de relações de poder existentes naquele discurso. Tanto a identificação das memórias, quanto o estudo do poder e da construção social do imaginário oportunizam uma análise voltada para as diversas áreas do conhecimento, da filosofia à literatura; nesse contexto multidisciplinar, pretende-se enfatizar um olhar literário sobre a produção dessas memórias e organização do imaginário, no entanto, sabendo ser impossível conceber literatura dissociada da sociedade, entende-se que subsídios da sociologia, da filosofia, da história, da psicologia e da própria literatura irão corroborar para uma interpretação mais ampla do fenômeno social da relação de poder, daí se justificam os inúmeros deslocamentos conceituais das áreas afins ao estudo da literatura oral.

Não se trata de uma área mal delimitada para uma metodologia, mas de uma estratégia que pretende dialogar com os saberes de várias disciplinas, com o intuito de produzir conhecimento de crítica literária para a literatura oral na Amazônia, mostrando real relação entre literatura e sociedade.

CAPÍTULO 1

O FUNCIONAMENTO SOCIAL DO IMAGINÁRIO: MITOPOÉTICA NA REALIDADE DA VIDA COTIDIANA

“Incansável doador de sentido, em um mundo incansável de sentido”
(Paes Loureiro)

Pensar é um ato, uma existência.

A palavra que do latim origina o verbo pensar é *pensare*, derivada da forma *pendere* - “suspender”, “pendurar” (das conchas da balança). A etimologia do vocábulo sugere a ideia de pensar como uma atividade humana capaz de suspender, elevar e mesmo ponderar (por equilíbrio de pôr na balança) as observações que podemos fazer enquanto percepção sobre a realidade que nos rodeia... Pensar. É uma atividade que exige de quem a pratica certo equilíbrio, por estar suspenso, que, nesta condição, consiste em observar (do alto, sobre o todo) o objeto analisado, pensado.

Pensar a condição da realidade é estar em suspense para ver “as realidades” que se desvelam na observação. O indivíduo que pensa é aquele que percebe; a percepção é forma primeira de produzir conhecimento sobre si e sobre o outro. Peter Berger e Thomas Luckmann, em *A construção social da realidade* (1985), propõem observar a interpretação da realidade a partir da forma como a sociedade produz conhecimentos, eles pensam uma sociologia do conhecimento pautada na relação dialética homem-sociedade. Os autores entendem que o homem só é capaz de se situar em grupo quando percebe a realidade da vida cotidiana, esta realidade se mostra a partir de processos de objetivação (a forma como os fatos se materializam e nós os percebemos de maneira corpórea). É crucial, na discussão dos autores, que a realidade seja entendida como fenômeno múltiplo, ou seja, não há uma realidade, mas várias; multifacetadas, são percebidas e interpretadas por diferentes sujeitos, os quais constroem suas experiências e conhecimentos por existirem em constante contato com outros sujeitos, dialeticamente.

A realidade passa a ser uma construção da materialidade de alguém, ela é a objetivação da experiência de um sujeito, diferente do real, entendido como fenômeno que acontece e se desvela a todos e produz diferentes realidades, pois é percebido de formas plurais⁶. Importante

⁶ Numa inversão de nomenclatura, porém com a mesma centralidade da ideia, Laplatine & Trindade (1997) dizem que a noção de realidade consiste no fenômeno que se manifesta em si, nas coisas e na natureza; diferente do real que seria “a participação ou a intenção com as quais os homens de maneira subjetiva ou objetiva se relacionam com a realidade, atribuindo-lhe significado”. Para os autores, o homem diante do fenômeno em si (a realidade) cria representações e interpretações fundamentadas em conceitos, imagens e significados (o que também dá suporte ao imaginário), ou seja, a percepção que o sujeito faz da realidade é o seu real. Inversamente, Berger &

nessa discussão é entender que a produção de conhecimento é construída pela observação e experiência da realidade da vida cotidiana. O acúmulo de conhecimentos por diferentes sujeitos tece uma infinidade de informações que circularam no grupo e orientam esses próprios sujeitos. São hábitos, experiências, conceitos, medos, vontades e tudo o mais capaz de criar um almanaque de percepções da realidade que os autores chamaram de ideologia. Ainda que o termo ideologia seja entendido por muitos sociólogos como as ideias falsas que os homens têm da realidade atual, seu sentido está ligado a um conjunto de ideias que designam argumentação fundada em questões políticas e sociais sem julgar antecipadamente sua validade. Ainda assim, ajuda-nos a entender que ideologia são ideais que orientam.

Em diferentes comunidades da região amazônica, por exemplo, os sujeitos se orientam pelo conhecimento empírico que têm do meio que o circunda e da geografia na qual habitam. Sua relação com o espaço é conduzida por informações que, culturalmente, estão ali e chegaram até eles pelas próprias experiências ou, e principalmente, pelas experiências dos que o antecederam. O fluxo das águas que dita os caminhos para a mobilidade, o *modus operandi* do trabalho no rio e na floresta, o comportamento diante de sinais sobrenaturais como o canto agourento de uma ave ou quando se está perdido na mata, são informações que servem de orientação para a vida do sujeito diante dos fatos de uma realidade cotidiana. O sujeito quando objetiva esses conhecimentos os transporta também para um imaginário onde ideologias, culturas e percepções habitam com esses mesmos aspectos, mas de outros sujeitos; são confluências de fenômenos que tecem realidades identitárias, costuram-constroem o imaginário popular.

Para Berger & Luckmann, cada indivíduo organiza o universo da sua própria realidade e se orienta nela, ainda que a realidade (ou real) exista independente dele – exemplo, o rio continua a movimentar o fluxo de suas águas ainda que o pescador não as navegue. E se a realidade existe de forma independente do sujeito, o sujeito também pode manifestar sua realidade embora esteja ausente. Sendo, assim, possível confrontar realidades e perceber os indivíduos nesse confronto. Tal contato nos permitiria acessar a realidade objetiva e subjetiva do sujeito. É nessa organização da vida cotidiana que está o alvo de investigação desta pesquisa.

As ciências sociais durante muito tempo se ocuparam de entender o comportamento dos grupos e fenômenos diversos que emanam nas relações sociais. O que Berger & Luckmann destacam que esse olhar sociológico sobre os fenômenos são todos parcela da vida cotidiana

Luckmann (1985) entendem o real como as coisas em si, já a realidade seria a interpretação ou conhecimento que o homem reifica a partir de subjetivação ou objetivações. Cf. LAPLATINE, François & TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. Brasiliense, São Paulo: 1997 p. 28.

dos indivíduos de uma sociedade e, por isso, formam um conhecimento objetivado para orientar os sujeitos de forma prática. Mas se o contato entre indivíduos permite acessar informações subjetivas e objetivas dos sujeitos, em interação, essas informações podem também ser percebidas pelo pesquisador para investigar como o conhecimento se constrói sociologicamente. Em outras palavras, o pesquisador por meio de dados empíricos pode acessar os aspectos subjetivos e objetivos dos sujeitos em uma dada comunidade, mas seu trabalho consiste em interpretar os fenômenos de uma realidade da vida cotidiana sob a luz do pensamento científico. O conhecimento científico coloca-se na busca por interpretar o conhecimento cotidiano.

Acidade de Bragança, situada na região nordeste do Pará, é conhecida por suas características históricas posto que é um dos municípios mais antigos do estado, com profundas marcas da presença do colonizador. A cidade funciona como um importante centro econômico para a região nordeste do estado, principalmente, para os municípios ou distritos menores localizados a sua volta. Uma das principais atividades de lá é a economia centrada na pesca, pois a cidade é cortada pelo rio Caeté e desagua na bacia Atlântica. A cidade com a presença de rios e mares tem sua geografia composta por uma formação de manguezal, muito importante para o bioma e a economia local. Em Bragança, por exemplo, circula entre os moradores das comunidades extrativistas narrativas sobre um encantado da floresta, conhecido como Ataíde ou Sarambuí. Como a região é formada por uma vegetação de mangue, uma das atividades econômicas mais importantes é da coleta do Caranguejo-Uçá. Muitas famílias de catadores do caranguejo se alimentam e comercializam esse animal. Porém, é comum encontrar relatos de moradores que souberam de vizinhos, amigos ou conhecidos que ao enveredarem no mangue para catar caranguejos são surpreendidos por um ser de feições monstruosas, altura acima do normal e de uma característica muito peculiar, ele possui um falo de tamanho descomunal; estão diante do Ataíde.

O Ataíde, ele é uma pessoa que se transforma também. Ele é invisível. Ele se transforma em várias pessoas. Alguém fica vendo aquela pessoa que vem e pensa que é muito bem conhecida. Agora quando chega a se aproximar, ele muda. Aí ele muda e já vem com aquela estupidez toda, com aquele tamanho assim, descomunal: 'pé' grande. E a pessoa fica ali quase narcotizada, né, por ele. Então se aproxima da pessoa.⁷

⁷ Narrativa do acervo IFNOPAP, sob o código de localização GC/FY01Pcen022193-VI 289.

Esse encantado normalmente ataca as pessoas na floresta mantendo violento abuso sexual; ato que leva o agredido à morte ou a fortes traumas, físico e moral, devido às proporções hiperbólicas do órgão sexual. Diz-se que isso acontece porque as pessoas vão catar caranguejo em noites de lua, em dias proibidos⁸.

A narrativa que circula no imaginário popular bragantino orienta a vida cotidiana dos catadores na região. Narrativas como essas permitem acessar as informações subjetivas e objetivas dos moradores daquelas comunidades, além de dar ao pesquisador meios para interpretar essa realidade de forma científica. O medo de sofrer qualquer violência sexual é um dado subjetivo do indivíduo, pois após a violência vem a vergonha moral diante dos outros moradores e os possíveis preconceitos sofridos. Mais interessante ainda, é que o mito do Ataíde permite identificar informações da objetivação da realidade cotidiana do catador, trata-se de um mito de preservação ambiental que impede a atividade em dias da “andada” do caranguejo – período em que o macho sai da toca e perambula na superfície para a cópula com a fêmea, ou seja, é um período importante devido à reprodução da espécie, mas que o deixa vulnerável à ação dos catadores -, portanto, inibe a atividade predatória que reduzirá a produtividade econômica, além de garantir a sustentabilidade ambiental. Realidade essa objetivada pelo catador.

Se, para o catador, o mito do Ataíde orienta a vida cotidiana econômica da comunidade, para o pesquisador que estuda a sociologia desse conhecimento, o mito estaria ligado a uma estrutura social muito mais complexa e difusa na comunidade, consiste numa organização social do trabalho.

Como durante muito tempo foi intensa a coleta predatória do caranguejo na região bragantina, a reprodução desse animal esteve ameaçada por não conseguir chegar à idade adulta. Daí a necessidade de proteção à “andada”, que acontece em noites de lua cheia e nova em determinados meses do ano. Um estudo etnobiológico do caranguejo-Uçá (presente no manguezal bragantino) destacou a importância do animal para o ecossistema:

Com a intensificação da exploração, entretanto, a abundância e o tamanho médio do uçá se reduziram em algumas regiões. Isso não só afeta os que vivem da cata do caranguejo, como prejudica o equilíbrio do próprio mangue, uma vez que o uçá exerce papel importante na cadeia alimentar do ecossistema, onde contribui no processamento das folhas que caem e na incorporação de seus nutrientes ao solo. E o manguezal é essencial para o equilíbrio dos ecossistemas vizinhos. Sua vegetação evita o assoreamento das margens dos estuários e sua riqueza orgânica aumenta a

⁸ Há inúmeras variações da mesma narrativa, em muitas delas o Ataíde também ataca pescadores e caçadores, de modo geral todos aqueles que se ligam à floresta ou ao mar. Este encantado não se ocupa apenas dos homens, por vezes, para punir o desobediente, ele abusa das esposas que se encontram sozinhas em casa porque seus maridos foram caçar, pescar ou catar.

produtividade marinha. Além disso, muitos peixes e crustáceos marinhos de importância econômica usam o mangue como área de alimentação, reprodução e refúgio, o que assegura proteção ao desenvolvimento de suas larvas.⁹

Visto a extrema importância desse animal para o equilíbrio do ecossistema, o mito do Ataíde contribui, de forma valiosa, para manter a organização do trabalho dos catadores, posto que circula no imaginário popular da comunidade e se impõe como ameaça constante àqueles que desobedecerem ao universo dos encantados¹⁰ e macularem a vida na floresta. Talvez distante do mito, mas não distante das preocupações dos catadores, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) regulamenta o período de defeso do caranguejo e prevê multa para quem exercer a atividade predatória durante o período. Tanto os estudos etnobiológico do caranguejo nas universidades, quanto a portaria normativa pela instituição pública são formas de objetivação do conhecimento em uma esfera político-científica, mas que foram possíveis porque foi, primeiro, uma objetivação da realidade da vida cotidiana dos catadores.

Veja que a realidade da vida cotidiana, segundo Berger & Luckmann, tem caráter coercitivo, pois impõe uma estrutura e fornece certa historicidade; dentro dessa estrutura, a realidade reifica ao indivíduo hábitos rotineiros. Enquanto pesquisador, este trabalho busca observar os fenômenos da vivência do homem na Amazônia, a partir de narrativas orais contadas e espalhadas por toda região, as quais dão conta de alinhar a complexidade do imaginário popular amazônico, e neste imaginário revela relações de poder estruturadas e reproduzidas socialmente entre os sujeitos. Meu compromisso, na condição de pesquisador, é observar as experiências dos sujeitos presentes nas narrativas orais da região e tentar analisar

⁹ MATEOS, Simone Biehler. Revista eletrônica Pesquisa Fapesp. Ed. 68, setembro de 2011. Disponível em <http://revistapesquisa.fapesp.br/2001/09/01/vida-entre-caranguejos/> Acessado em 23 de Jan de 2016 às 01h33min. Acerca do projeto **Biologia do Caranguejo Uçá** (*Ucides cordatus*), coordenado por Marcelo Antonio Amaro Pinheiro – Unesp. Ver também CONTENTE, Adriane da Costa Peres. **Bragança: um breve olhar sobre a reserva extrativista marinha Caeté-Taperaçu**. In.: Amazônia – Revista de Antropologia, Belém, vol 5, n. 3, 2013 682-706. Disponível em <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewArticle/1587>

¹⁰ Há muitas designações para o que seriam os seres encantados. Alguns autores definem encantado como pessoas que existiram e depois da morte experimentaram uma realidade em que se torna possível o contato entre dois planos. São pessoas que podem transitar entre realidades distintas e intervir, por meio de aparições, na vida terrena. No entanto, na Amazônia, o termo encantado não se remete apenas ao que morreu, ele designa os seres que vivem em planos de entendimento diferente dos do humano. São pessoas que assumiram uma sina, que passaram por metamorfoses decorrentes de castigos ou não, ou ainda animais que têm a habilidade sobrenatural de transmutar-se ou provocar intervenções em planos de realidade distintos. Os encantados, então, são seres que podem habitar rios e matas e estão sob uma condição de epifania das múltiplas realidades, podem movimentar-se entre a vida cotidiana e o mundo do encanto e manipular encantamentos para alcançar efeitos diversos. Já os encantamentos, são condições lançadas pelos encantados normalmente sobre os humanos, mas pode ser também sobre animais, e visam condicioná-los a algo. Os encantamentos normalmente não permitem que as pessoas sob seu efeito deem conta de sua condição, por isso agem de forma inconsciente, perdem-se nas matas, sofrem de febres e dores, apaixonam-se, etc; ou ainda, podem possibilitar que sob seu efeito as pessoas adquiram condições sobrenaturais, podendo voar sem asas ou afundar nos rios sem se afogar e têm a permissão para conhecer os reinados não visíveis aos olhos comuns.

as relações sociais de poder, pensando – cientificamente - como o conhecimento produzido pelo amazônida organiza e orienta a própria sociedade em que vive. O conhecimento científico destas páginas respeita e valoriza o conhecimento cotidiano e tradicional o qual explica, antes e melhor, a sociedade que aqui quero pensar. Se em toda e qualquer pesquisa há alguma mínima pretensão, a deste trabalho é a de reverenciar essa cultura e imaginário de singular valor à humanidade, cujo nome se convencionou chamar de Amazônia, e que a força da tradição acadêmica me fez chamar de *corpus* de pesquisa.

1.1 A construção social do imaginário

Tecer uma argumentação sobre imaginário é, sobretudo, definir o lugar acadêmico de onde se olha esse fenômeno. Pensar o imaginário é fruto de reflexões das diversas áreas do conhecimento; a psicologia, a sociologia, a antropologia, a comunicação social, a literatura e as artes, todas elas já contribuíram com estudos sob uma perspectiva do imaginário. Henry Bergson, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Antonio Gramsci, Michel Maffesoli são nomes que em algum momento de suas obras já se debruçaram sobre a importância do imaginário na construção do pensamento e organização social.

Resulta dessas contribuições a perspectiva do imaginário adotada neste trabalho, enquanto teia social que organiza os hábitos de uma comunidade e lugar onde o homem amazônico pode construir e depositar seu devaneio estético, capaz de criar imagens sobre si e sobre o desconhecido, contar narrativas do sobrenatural em plena conformidade com a explicação do natural. Um espaço reservado à imaginação criativa, mas que não se restringe ao imaginar, é também pedagógico, antropológico e cultural, aliás, é em ampla definição, social.

Dois autores são tomados como ponto de partida para discutir a temática do imaginário, os franceses Gaston Bachelard e Gilbert Durand, posto que ambos pensam a matéria da imaginação enquanto arquétipos simbólicos interpretados a partir de elementos capazes de construir uma simbologia fenomenológica e hermenêutica de interpretação. Cabe antever que Bachelard pretendia em sua obra “uma sistemática de investigação da gênese da imagem poética do imaginário literário”¹¹ e para isso fez uso dos elementos da natureza: ar, terra, fogo e água para estruturar arquétipos de interpretação a partir da simbologia desses elementos.

¹¹ FREITAS apud ANAZ et al. **Noções do Imaginário:** perspectivas de Bachelard, Durand, Maffesoli e Corbin. In. Revista Nexi, n 3, 2014 p. 4. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/nexi/article/view/16760> Acesso em 25 de Jan de 2016 às 16h39min.

Gaston Bachelard, *grosso modo*, estabeleceu sentido para as matérias simbólicas da imaginação manifestas na estrutura de tetra-elementos. A água seria a imagem mais puramente poética, fonte de regenerescência, e predominante na mistura com outros elementos; porém, é também volátil e capaz de transformações. Ao ar o autor deu o símbolo do movimento, do trajeto dinâmico da criação poética posto como metáfora do movimento linguístico criador. A Terra simbolicamente representaria a dureza e resistência constante que hostiliza a matéria poética do criador. E quanto ao fogo, elemento de certa predileção do autor, seria o aquilo que estimula os processos químicos como uma espécie de catalisador da criação e simultaneamente destruidor dela, para a renovação (ANAZ *et al*, 2014 p. 5-6).

Como um desdobrar da poética e concepção bachelardiana, Gilbert Durand se propõe a dar movimento ao pensamento de seu mestre, Bachelard. A obra de Durand funcionará como contributo que desenvolve e amplia a metafísica da criação poética de Bachelard, incluindo novos elementos simbólicos ao imaginário enquanto matéria do poético. Anaz *et al* (2014 p.6) introduz o pensamento de Durand ressaltando que

Durand desenvolve a ideia de que, frente à angustiante consciência da morte e do devir, o homem adota atitudes imaginativas que buscam negar e superar esse destino inevitável ou transformar e inverter seus significados para algo reconfortante. Essas atitudes imaginativas resultam na percepção, produção e reprodução de símbolos, imagens, mitos e arquétipos pelo ser humano. Esse conjunto de elementos simbólicos formaria o “imaginário”, cuja principal função seria levar o homem a um equilíbrio biopsicosocial diante da percepção da temporalidade e, conseqüentemente, da finitude.

Na perspectiva de Durand, os símbolos do imaginário podem ser colhidos e interpretados dos gestos e reflexos dominantes na postura corporal. Tais gestos estão ligados às estruturas do imaginário, e podem ser agrupados em: gestos postural, copulativo ou digestivo. Além disso, estão divididos em dois regimes, *diurno e noturno*, os quais funcionam como um conjunto que compreende em si símbolos que pretendem construir uma antropologia da imaginação.

Àquilo que a definição de Durand chamou-se de *regime diurno*, está ligado às imagens do imaginário que apontam para o heroico, a espetacularização e ascensão; símbolos de conflito presentes em situações adversas sobrepunharão a morte ou o devir e representam a vitória. Daí surgirem as imagens de elementos em direção à luz, verticalizados como representação do levantar-se e vencer aquilo posto em antítese. Estes arquétipos se ligam ao gesto dominante postural e apontam para figura paterna.

O *regime noturno*, por sua vez, é representado pelas trevas e abismos postos em antítese ao regime diurno. Para o autor, os símbolos de trevas, descida, morte, túmulo sofrem um processo de eufemização e são interpretados como imagens de uma cavidade berçal, na qual a acolhida liga-se à figura geradora da vida, coma o útero e a mãe. Na ação de queda, como em sacrifícios e derrotas, a eufemização transforma em suave descida a um *locus* de ação de misturar e confundir; as trevas transformam-se em noite de acalento que acolhe e prepara para a renovação e regeneração; são imagens que dão início a figuras cíclicas de eterno retorno. Estas estruturas imaginativas do regime noturno estão ligadas ao gesto digestivo (de descida) e copulativo (de acolhida e renascimento).

Para fundamentar a construção social do imaginário os três tópicos seguintes ajudarão a pensar esta questão.

a. Memória e Imaginário em Bergson

Em uma direção diferente, mas ainda no campo da psicanálise, Henri Bergson dá pistas importantes para entender o fenômeno do imaginário. No campo dos estudos sobre memória, Bergson (1959)¹² propõe perceber a matéria da lembrança como não apenas o ato de trazer à tona o resgate das imagens do passado, mas também entendê-las como força criadora do espírito, num movimento do imaginário como trabalho de construção da vida cotidiana ou ainda da realidade.¹³

Ainda que Bergson não tenha utilizado propriamente o termo imaginário, a discussão que o autor trilha denuncia índices para entender uma primeira diferenciação entre o que ele resgata dos teólogos medievais e chamará de *vita contemplativa* e *vita activa*. Ao buscar entender a diferença entre matéria e memória, o autor fundamenta sua psicologia da lembrança explicando, em primeiro lugar, a memória que nos move às ações e nos situa no mundo, que nos orienta na vida cotidiana porque lembramos do funcionamento das coisas e do comportamento em sociedade e, por isso, aprendemos a ser parte de um corpo social em movimento, “o corpo guarda esquemas de comportamento de que se vale muitas vezes automaticamente na sua ação sobre as coisas”(BOSI, 1994 p.48), sendo chamada pelo autor de

¹² BERGSON, H. “**Matière et Mémoire**”, *Ouvres*, Paris, PUF, 1959.

¹³ Ecléa Bosi dedica densa teorização em sua tese de doutoramento sobre a contribuição de Henri Bergson para os estudos da memória em BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. 3 ed. Cia das Letras: São Paulo, 1994 pp. 42-53. E, mais tarde, retoma alguns pontos importantes para a pesquisa em memória social, numa escrita ensaística em BOSI, E. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 3 ed. Ateliê Editorial: São Paulo, 2003 pp. 35-42.

memória-hábito. Ecléa Bosi esclarece sobre o funcionamento especificamente desse tipo de memória que

A memória-hábito adquire-se pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras. Ela é (...) um processo que se dá pelas exigências da socialização. Trata-se de um exercício que, retomado até a fixação, transforma-se em um hábito, em um serviço para a vida cotidiana. Graças à memória-hábito, sabemos ‘de cor’ os movimentos que exigem, por exemplo, o comer segundo as regras de etiqueta, o escrever, o falar uma língua estrangeira, o dirigir um automóvel, o costurar, o escrever a máquina etc. *A memória-hábito faz parte de todo nosso adestramento cultural.* (BOSI, 1994 p.49 grifo meu)

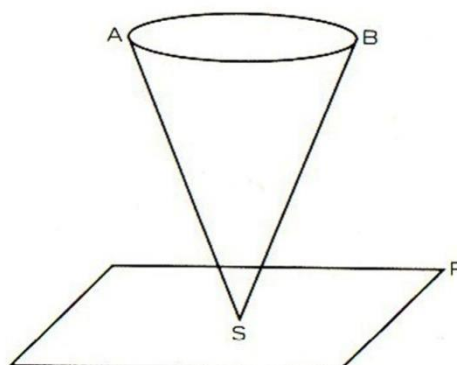
Em um segundo momento, Bergson fala de uma percepção do presente que nos empurra ao passado com vistas a uma postura mais contemplativa das lembranças, numa força da memória enquanto criação a que o autor chamará de memória-sonho. Nesse fenômeno, deixa-se de lado o caráter mecanicista do hábito e as lembranças funcionam de forma evocativa, como em uma *performance*, têm caráter singular, uno e irreversível. Numa espécie de devir, que contempla as memórias e dá alimento ao imaginário, “sonho e poesia são, tantas vezes, feitos dessa matéria que estaria latente nas zonas profundas do psiquismo, a que Bergson não hesitará em dar o nome de ‘inconsciente’” (BOSI, 1994 p.49).

É nesta força criadora que Bergson pensará o esquema *imagem-cérebro-ação* que se opõe aquele mais próximo do gesto imaginário o qual obedece ao esquema *imagem-cérebro-representação*. Importa notar que este homem, encontrando-se no espaço tênue da ação e da imaginação, busca em suas memórias a matéria para alimentar tanto o hábito quanto o sonho. Mas é no sonho, ou mesmo na poesia, que ele organiza as imagens e representará uma sociedade – da imaginação – sob o impulso livre do espírito criador que se alimenta das memórias. A respeito desse lugar das duas memórias – hábito e sonho -, Ecléa Bosi acrescenta:

Na tábua de valores de Bergson, a memória pura, aquela que opera no sonho e na poesia, está situada no reino privilegiado do espírito livre, ao passo que a memória transformada em hábito, assim como a percepção ‘pura’, só voltada para a ação iminente, funcionam como limites redutores da vida psicológica. *A vita activa* aproveita-se da *vita contemplativa*, e esse aproveitar-se é, muitas vezes, um ato de espoliação. (BOSI, 2003 p. 39)

A memória pura capaz de libertar o espírito criador do homem é o que aponta para a noção de imaginário em Bergson. O sonho poético criador pressiona o tempo todo o corpo mecânico, impulso que entreabre a porta para a fantasia e permite o trabalho e jogos da imaginação.

Ainda para representar o funcionamento da memória, o autor usará a imagem de um cone de base invertida.



Bergson explica a figura da seguinte forma:

Se eu represento por um cone SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, ao passo que o vértice S, que figura em todos os momentos o meu presente, avança sem cessar e sem cessar, também, toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano P, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano. (BERGSON *apud* BOSI, 2003 p.37-38)

Nota-se como aspecto importante da representação de Bergson, que a figura do cone evidencia o processo da lembrança como ponto que toca presente e passado simultaneamente. Aliás, descem pela lembrança em S aquilo que o sujeito tem como percepção em P. A memória funcionaria como fenômeno de onde a força motriz parte do presente para ir alcançar as imagens assentadas no passado AB que, ao virem à baila, são moldadas e condicionadas - por vezes até alteradas e atualizadas – pelo momento presente.

Ao espírito criador do imaginário, a memória-sonho funciona como construção social de uma realidade, porque chega até o vértice por meio da percepção. A imagem-representação - que cria, invencionaria, devaneia através de mitos, seres e causos da imaginação - é uma espécie de mistura da matéria percebida no presente (e motiva a lembrança ou criação) e da matéria resgatada no passado (que descem ao vértice S já servindo ao propósito atual). Nesse fluxo de ir e vir, acrescenta-se,

Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 1994 p.47)

Mas, afinal, que contributo Bergson deixa a este texto e ao estudo do imaginário? No capítulo seguinte, veremos de forma mais ampliada a discussão da memória; mas é fundamental já anteceder que o imaginário não é território apenas da livre invenção das imagens, é confluência também de memórias e saberes locais e universais, não pertencente a um único sujeito, mas imbricado em uma rede de imagens que conecta o indivíduo e seu devaneio poético a um imaginário construído coletivamente.

Bergson nos faz pensar que se a memória funciona também como matéria para a imaginação, e se entendermos memória não apenas como experiências que um indivíduo já vivenciou, mas também como um conjunto de imagens que são armazenadas quando repassadas pela tradição ou experiência coletiva, podemos falar, então, que o amazônida não apenas vivencia suas memórias como também herda, por força da coletividade, as memórias dos que o antecederam. Surge, assim, uma massa multifacetada de discursos e memórias com contribuições de todas as matrizes de formação cultural amazônica; e como essa formação cultural nem sempre foi harmônica, mas sim marcada de conflitos e subversões. Inegável, assim, será considerar que as memórias sobreviveram por forças de relações de poder e perpassaram discursos de dominação e resistência numa fonte frutífera que alimenta o imaginário atual do sujeito amazônico e que o organiza socialmente.

b. Imaginário simbólico e coletivo

Na esteira de Bachelard e Durand, porém um tanto diferente de Bergson, também contribui para pensar o imaginário o sociólogo Michel Maffesoli. Diretor do Centro de Estudos do Atual e do Quotidiano, na França, ele aprofunda as ideias durandianas sobre a antropologia do imaginário e constrói relevantes relações para pensar os dados da vida cotidiana como interligados a nossa capacidade de gerar imagens e nutrir uma organização social pelo viés do imaginário. Seus estudos acrescentam uma perspectiva a mais a dos que já foram citados aqui, quando o autor indivisivelmente pensa a construção do imaginário fincado na coletividade. A esse aspecto, soma-se o pensamento do filósofo marxista Antonio Gramsci ao entender o imaginário como imanentemente social ligado à consolidação de uma hegemonia cultural.

Michel Maffesoli se situa nos estudos atuais como um importante nome na sociologia do imaginário, sua visão perspicaz sobre as tecnicidades e o comportamento do homem no contexto de pós-modernidade encontram lugar no campo do imaginário. Obras como *Elogio da razão sensível* (1998) ou *A transfiguração do político: a tribalização do mundo* (2005) já compreendem o imaginário coletivo e seus estudos diante de uma postura sensível de ver o

racional e, também, como tal coletividade se incorpora nas tecnicidades e tribaliza o homem obrigando-o a um novo comportamento diante do político enquanto representação do social e meio de sociabilidade. Mas é em uma entrevista concedida a uma revista científica brasileira¹⁴ que o autor pontua aspectos importantes sobre sua sociologia do imaginário.

Na entrevista *O imaginário é uma realidade* (2001), fica claro que a ideia de imaginário antecede a própria imagem. Se retirarmos do conceito de imagem sua representação meramente física e a enquadrarmos em uma sociedade que vivemos cada vez mais iconoclasta, pode-se falar de imagem enquanto representação sensorial encontrada na escultura, na pintura, mas também na poesia, no símbolo e em um conjunto de percepções primeiramente sensorial pelo qual o sujeito cria arquétipos, metáforas e matrizes. Maffesoli já esclarece sobre essa antecedência do imaginário à imagem: “não é a imagem que produz o imaginário, mas o contrário. A existência de um imaginário determina a existência de conjuntos de imagens. A imagem não é o suporte, mas o resultado” (2005 p. 76). Podemos, então, falar de um imaginário amazônico que gera uma forma particular de pensar sua literatura, arquitetura, decoração e danças; o imaginário de Amazônia faz a Amazônia ser o que é, cria ao mesmo tempo um resultado de certa historicidade e uma atmosfera amazônica. Essa atmosfera poderia ser assemelhada a uma espécie de aura, como pensa Walter Benjamin, que faz continuar a produzir imagens identificadas como amazônicas. Tais imagens seriam a materialidade da obra – literatura ou pintura – mas a atmosfera que ultrapassa e envolve a própria materialidade é composta por um sentir aurático que identificamos como amazônico. A aura é, pois, o imaginário.

Tendo o imaginário um caráter aurático, sua percepção, por mais que seja individual, passa por uma construção social. Ou seja, antes de tudo, imaginário é coletivo. A esse respeito o autor nos fala:

O imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo, que impregna o coletivo ou, ao menos, parte do coletivo. (...) Pode-se falar em ‘meu’ ou ‘teu’ imaginário, mas, quando se examina a situação de quem fala assim, vê-se que o ‘seu’ imaginário corresponde ao imaginário de um grupo no qual se encontra inserido.

O imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual. (MAFFESOLI, 2001 p.76)

¹⁴ MAFFESOLI, M. **O imaginário é uma realidade**. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva à Revista FAMECOS, vol. 1, n. 15. Porto Alegre, agosto 2001 pp. 74-82. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123> Acesso em 08 de Fev. de 2016 às 00h48min.

Está aí um dos principais argumentos para entender o funcionamento do imaginário na coletividade: é cimento social. E por função, mistura, adensa, liga, sustenta uma comunidade, garante coesão social. Sendo um instrumento de coesão social é também cultura. Mas não o dizemos que é o todo da cultura, mas uma parte dela. A cultura é mais ampla, envolve outros elementos. O imaginário é descrito e obedece a outra força cosmogônica que não apenas cultural, ele é dotado de certa autonomia e mescla um pouco de cultura e identidade, mas também de poesia e criação.

Há no imaginário, por ter características coletivas, um processo de interação. Para esta pesquisa, interessa o imaginário popular, mas ao especificar “popular”, já claramente o separamos de outras formas de imaginário, como do erudito por exemplo. Trata-se de um imaginário que represente a vida cotidiana do povo, seus modos de trabalho e produção de saberes, que circulam na maioria entre os menos favorecidos economicamente, a quem a ineficiência de políticas inclusivas negou alfabetização ou maiores graus de escolaridade. Popular poderia ser visto como o que pertence ao povo, e como todos o são, tudo é popular; mas a tradição da dominação não nos permite ver assim, ao povo recai o trabalho de base de uma pirâmide social, em oposição à elite - a classe dominante que dita e regula-, fora isso resta apenas o dominado – que obedece e, por vezes, resiste – a qual chamamos povo.

Além do imaginário popular, mais recortadamente ainda, temos o imaginário popular amazônico; meio pelo qual o caboclo amazônida se conecta ao espaço amazônico e a aura do lugar, bem como a outros que também o fazem. Surge uma rede de conexões marcada pela identidade, interação posta não pelo território, mas pela territorialidade – sentimento de pertença ao lugar. O imaginário está posto como uma espécie de territorialidade, ou seja, um sentimento de pertencimento ligado aos costumes, saberes, tradições e à interação com o outro: convívio dialético. Pelo imaginário é tecida essa rede espalhada por todo o convívio social popular amazônico, que fará os sujeitos depositarem suas imagens individuais nesse espaço de organização coletivo e coesão social. Assim, “foi-se formando uma espécie de fraternidade cósmica, no sentido de que o homem de qualquer lugar da Amazônia sente-se ligado à região como um todo, à sua sociedade, a um além-de-tudo que está sob meu olhar, por vias desse universo imaginal” (PAES LOUREIRO, 2001 p.106).

Tomemos como base para as ideias que se seguem, uma narrativa contada entre as mulheres do bairro da Aldeia, na cidade de Santarém-PA.

A cobra e a ‘moça’¹⁵

Era uma vez uma cobra bem grande. Todos os pescadores tinham medo dela. Só que, um dia, apareceu um pescador corajoso e disse que qualquer dia ele ia levar aquela cobra. Ele ia fazer com que a cobra saísse do rio.

Aí, um dia ele foi, ele foi, chegou lá, todo mundo ficou alvoroçado. Todo mundo correndo pra um lado, pro outro. Aí, a moça lá (dizendo que era moça), lá perto. Aí, chegou bem lá, o padre disse:

_ Não, minha gente, se aquietem. Vamos ver o que ela quer.

_ Aí [], ela foi pro lado da menina. Aí, o padre disse:

_ Bora, tire o seio pra fora, já que a cobra está aí. Ela quer alguma coisa.

Ela disse:

_ Mas rapaz, eu vou tirar meu seio aqui pra cobra!?

Aí, ela não tirou. Aí, a cobra entrou dentro da blusa dela e começou a mamar o seio dela. Aí o padre disse assim:

_ É assim que tu dizia que era moça. Está aí o filho que você teve e jogou no rio, veio parar aqui na igreja e foi descoberto.

A cultura amazônica é capaz de tecer uma rede de conexões entre símbolos de um imaginário que trafega entre realidade cotidiana e devaneio poético. Quando um amazônida põe-se a narrar suas experiências, ele está ao dispor - como nos falará mais à frente Paes Loureiro - de uma poética estetizante do imaginário; trata-se de um estado de epifania dos mitos evocado na *performance* dos contadores; o resultado é uma espécie de ‘*sfumato* existencial’ como um “devaneio que é uma verdadeira meditação ontológica” (2001, p. 84).

Na narrativa de d. Wagna é enfático o jogo de padrões culturais de uma comunidade que prima pela virgindade; a moça permanecer imaculada quando não se tem companheiro é um comportamento moralmente exigido. Comportamento tradicional regulado por uma pedagogia sedimentada no castigo à transgressão, a força dessas memórias instala no imaginário de quem as ouve a noção de pureza feminina; desviar-se disto significa esbarrar em estruturas simbólicas que dão conta de tolir, com vexame público por exemplo, a transgressão moral; esses são símbolos imaginais que funcionam como cimento social.

Pode-se, a partir da narrativa, encontrar o mecanismo que engendra correlação entre imagem e imaginário: o poder icônico e simbólico que ele tem. A tradição semiótica de Charles Peirce ensina que o índice é representação única, aponta para um significado do signo. O ícone se alarga por representar naquela iconografia um conjunto de características que significam o representado, se bem que exclusivamente marcados pela similitude. Já há na iconicidade algo

¹⁵ Esta narrativa foi publicada no livro *Santarém conta...*, de SIMÕES & GOLDBER (1995 p.26), encontra-se disponível no banco de dados digital do acervo IFNOPAP sob o código CX01BVca090294-V. O texto apresenta-se transcrito tal qual a pesquisadora Célia Fátima Cubini o fez ao ouvir a informante Wagna. Devido às dificuldades de transcrição, símbolos como: [] são utilizados para enquadrar palavras ou expressões que suscitaram dúvidas no transcritor (por exemplo, em caso de defeitos técnicos de gravação), quando vazios, os colchetes indicam silêncio significativo, hesitações ou embaraços; () são utilizados para enquadrar a fala do próprio pesquisador. Quando marcado por [...] indicam supressão do texto feita pelos autores deste artigo, de partes que não alteram significado, compreensão ou enredo da narrativa. O mesmo procedimento foi mantido nas outras transcrições.

de imagético e coletivo; entretanto, o imaginário se aprofunda e busca alargar as possibilidades do signo o transformando em simbólico, ou seja, abandona a semelhança e congrega na diversidade de todos aquilo de comum existe e os identifica, reúne o paradoxo das adversidades, algo que de mesmo – *idem* – possa haver. A força do simbólico é, sobretudo, coletiva. Denis Moraes (2002), comentador de Gramsci, nos mostra um pouco do que o filósofo italiano pensava a respeito dessa força coletiva, coesa e simbólica do imaginário:

Como ativadora do campo do imaginário, a imaginação não pode prescindir de um código operacional de comunicação, ao qual compete perfilar vozes que simulam harmonias no conjunto. Quando o significado não é reconhecido no processo de decodificação, o símbolo cai no vazio, não se efetiva a troca imaginária. Mas os símbolos não são neutros, uma vez que os indivíduos atribuem sentidos à linguagem, embora a liberdade de fazê-lo seja limitada pelas normas sociais. No extremo oposto, a sociedade constitui sempre uma ordem simbólica, que, por sua vez, não flutua no ar — tem que incorporar os sinais do que já existe, como fator de identificação entre os sujeitos.¹⁶

O simbólico é uma engrenagem que faz funcionar o imaginário, e para isso precisam estar intimamente relacionados, não são categorias distintas e isoladas, mas flui entre elas algo de tão amalgamado entre ambos que faz Durand, por exemplo, estudar a imaginação simbólica. A narrativa *A cobra e a 'moça'* traz, por exemplo, na estrutura de um pequeno caso todo encantamento dos seres míticos da Amazônia e sua funcionalidade simbólica para a vida em comunidade.

É corrente no cenário do caboclo ribeirinho histórias da onipotência de cobras que assumem proporções gigantescas. Normalmente encantadas, elas têm diversos objetivos a cumprir nas narrativas; são chamadas de 'Onorato', 'Boiuna', 'cobra-grande' e estão em todas as partes: rios, florestas, no subterrâneo das cidades, morando em baixo das igrejas ou nas profundezas do rio; sua estrutura é tão fenomenal que ao se moverem no subterrâneo provocam tremores nas cidades onde estão, ou ainda surgem nos rios com olhos flamejantes para atrair embarcações e naufragá-las. Ela personifica o símbolo do medo no espaço amazônico. A gama de histórias envolvendo o símbolo cobra faz com que este animal se torne um ser encantado e figure em diversas situações do cenário amazônico, como a que protagoniza a narrativa de d. Wagna. A serpente assume uma simbologia ligada ao temeroso, aquele que impõe medo aos homens, como é a Boiuna para os pescadores e navios que passam pelos rios amazônicos. Mas

¹⁶ MORAES, D. **O imaginário social e a hegemonia cultural**. Julho 2002. Disponível em: <http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=297> Acesso em 09 de Fev. de 2016 às 12h09min.

pode também ser o símbolo que causa a perdição e a descida do puro ao pecador, tentação de Eva que faz a humanidade sair do paraíso e descer à condição de pecaminosos por nascimento.

A representação que ganha a moça da narrativa, tem uma passagem da imaculada à pecadora devido ao símbolo revelador da serpente. É a cobra que representa sua desmoralização frente ao grupo. O mito transposto em símbolo faz Durand levar em consideração, na chamada imaginação simbólica, o poder convencional que o símbolo possui, sendo engendrado no interior do funcionamento social com suas ambiguidades e polissemias, o que caracterizará um movimento unitário entre as culturas a partir da sua figura sintética. Há uma força de ação dotada no símbolo a qual o imaginário faz uso para conduzir as atitudes dos sujeitos inseridos nessa rede, esse mecanismo de ação existe porque “o símbolo ultrapassa o seu referente e contém, através de seus estímulos afetivos, meios para agir, mobilizar os homens e atuar segundo suas próprias regras normativas” (LAPLANTINE & TRINDADE, 1997 p.4).

O enredo daquela narrativa permite perceber que o amazônida utiliza os símbolos do imaginário poético popular para salvaguardar padrões culturais de comportamento exigidos na comunidade; criam-se estruturas simbólicas em que o signo que amedronta é também o que modela e regula o comportamento das moças, é cimento que sedimenta a coesão cultural. São notórias duas questões morais envolvidas: o abandono e negação da maternidade, e a necessidade de afirmar a virgindade para ser aceita socialmente. O tom de ironia é muito enfático quando a contadora ressalva “dizendo que era moça”, e que ao desfecho da trama percebemos ser mentira. As mulheres de comunidades amazônicas ainda vivem, como em boa parte do globo, sob o peso de uma sociedade de tradição patriarcal, isso favorece a exigência de que as moças sejam virgens até encontrarem seus parceiros e estarem casadas.

Na narrativa apresentada, quando a situação foge a esse padrão, a mulher decide abandonar a criança no rio para sustentar a mentira da virgindade sem que pese sobre ela os olhares de reprovação do grupo – ou seja, micropenalidades -, abandono que fará da criança um encantado das águas amazônicas transformado em cobra. A força da tradição chega a ser tão potente a ponto de a mulher aceitar cometer um ato cruel, o indivíduo que desobedece ao instaurado tradicionalmente padece da imposição cultural de um transgressor que precisa ser punido. O desfecho nos revela algo diferente do comum nas narrativas de cobra, ela que inicialmente representava uma ameaça à comunidade, ao entrar na igreja depois de enfrentada por um pescador corajoso, mostra apenas almejar o reconhecimento da maternidade, surge aí o gesto revelador da verdade, a cobra mama o seio da mãe. Denúncia de uma maternidade que, para Durand, simboliza a renovação aos caídos e renegados, como fora a cobra diante da mãe

e do sentimento da comunidade. Se a moça passa de virgem à Eva envergonhada, a cobra passa de serpente também expulsa do paraíso (comunidade) e esmagada sob os pés da Santa (comunidade que queria seu fim) à filho abandonado que reclama o alimento materno. Os símbolos se invertem e o que era puro se contamina, o que era caído à exclusão desce em eufemização ao colo materno e o gesto copulativo do regime noturno renova o símbolo para ascensão (aceitação) ao grupo, tomando por base os arquétipos do imaginário em Durand.

A título de desconstruir a ideia de que os mitos de um imaginário criam estruturas reguladoras de padrões comportamentais apenas em uma direção, como por exemplo punir a perda da virgindade antes casamento, lembro também a capacidade que este imaginário tem de justificar situações semelhantes, mas agora favorável a mulher, como é o caso das histórias do boto. Muitos filhos sem paternidade assumida são relegados ao boto, diz-se ser filho-de-boto e isso é socialmente aceito, sem que recaia sobre a mulher a culpa de uma relação antes ou fora do casamento. As estruturas simbólicas tecem direções distintas no mesmo imaginário quando se trata de comportamentos culturais, isso porque a própria cultura é multifacetada.

Maffesoli pensando a definição de Durand para imaginário, destaca o *modus* de atuação desses sobre as ações dos sujeitos:

“O imaginário, caso se queira de fato uma definição, presente em *As Estruturas antropológicas do imaginário*, de Gilbert Durand, é a relação entre as intimações objetivas e a subjetividade. As intimações objetivas são os limites que as sociedades impõem a cada ser. Relação, portanto, entre as coerções sociais e a subjetividade. Nisso entra, ao mesmo tempo, algo sólido, a vida com suas diversas modulações, e alguma coisa que ultrapassa essa solidez. Há sempre um vaivém entre as intimações objetivas e a subjetividade. Uma abre brechas na outra. (MAFFESOLI, 2001 p.80)

Destaca-se a perspicácia em conceber imaginário como atmosfera que, sobretudo, determina. Não referindo aos exageros de Tayne no final do século XIX, mas de um determinismo que atua como força coerciva simbólica; as objetivações dos sujeitos como em ações no manejo do trabalho ou em comportamentos sociais estão depositadas, todas elas no imaginário. Todavia, soma-se a isso a subjetividade que acrescenta o que de particular tem o imaginário, é um campo em que a coerção social encontra liberdade para criar subjetivamente seres, mitos, causos com toda licença poética que o devaneio estético permite. Contudo, o que de criação o imaginário contém não é individual, não pertence ao indivíduo porque foi concebido e germinado num espaço coletivo; apesar da imaginação ser individual, o que é criado dela habita um espaço coletivo de partilha.

Facilmente se encontram, por exemplo, entre as comunidades amazônicas espalhadas em furos e fendas no rio e na floresta, narrativas de pessoas que se transformam em animais ou metamorfoses de animais em pessoas. A velha que vira onça ou a cobra que vira homem são histórias que podem ser ouvidas em uma situação particular de *performance*; para os que estão assistindo ao contador, aquela história é dele; para ele, aquela história foi de “alguém que me disse”; e apesar de, naquela *performance*, a narrativa sofrer todas as alterações, criações e invenções que a força imaginal do cantador puder fazer existir, aquela história não surgiu ali. Podemos dizer que certas narrativas do imaginário popular são pertencentes a uma comunidade, habitam aquele território, como é o saci para o sul e sudeste do Brasil, ou o boto para a Amazônia, mais ainda o Sarambuí para os caetés bragantinos; mas não se pode afirmar a origem desses seres, porque esta se perdeu no tempo. O mito tem lugar, geografia, mas não gênese. O que nos leva a crer na potência que a coletividade incide sobre o imaginário, os créditos são atribuídos a um e a outro até não pertencer a ninguém. Verdadeiramente, pouco importa a gênese do mito, se nasceu aqui ou se ouvimos dos índios, que ouviram dos portugueses, que herdaram dos gregos formados de aqueus, eólios, jônios, dórios até chegar a lugar nenhum. Isso só reforça o caráter essencialmente coletivo do imaginário. Maffesoli reflete sobre esse movimento coletivo-individual-coletivo dizendo:

Evidente que o imaginário coletivo repercute no indivíduo de maneira particular. Cada sujeito está apto a ler o imaginário com certa autonomia. Porém, quando se examina o problema com atenção, repito, vê-se que o imaginário de um indivíduo é muito pouco individual, mas sobretudo grupal, comunitário, tribal, partilhado.

Na maior parte do tempo, o imaginário dito individual reflete, no plano sexual, musical, artístico, esportivo, o imaginário de um grupo. O imaginário é determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional. (2001 p.80)

Se somos conduzidos pelo conjunto simbólico das imagens que circulam no imaginário, pode-se falar que nele há uma relação de poder que incide sobre os sujeitos. Posto que a estrutura do mito, e nele do símbolo, impõe aos homens vontade de agir, essa força que recai sobre as ações e conduz o sujeito é relação de poder. É assim com os símbolos sagrados das religiões, imagens bizantinas, templos clássicos dos deuses do Olimpus, mas também com seres do imaginário que não necessariamente se ligaram ao religioso. Na Amazônia, muitos dos seres míticos estão desvinculados das práticas religiosas mais comuns na região; há uma infinidade de narrativas que organizam os mitos à biologia das matas. É claro que facilmente se explica este fenômeno quando em jogo entra a monumental floresta, o homem enraizadamente está

ligado a ela e precisa habitar esse espaço não só entre rios e florestas, mas dividi-lo com seres que a imaginação puder criar.

Da criação ao espaço habitado, o que salta aos olhos é uma espécie de funcionamento biológico que o imaginário desencadeia. Os mitos habitam o lugar, engendram funcionamento vivo ao espaço impondo leis de usos, com isso criam atitudes e regem comportamentos entre os homens, que percebem essas regras de organização social e recriam outros mitos em arquétipos que retornam à função biossocial dos mitos inicialmente criados. Junto ao poder socialmente difundindo nesse alinhavado de seres e hábitos, há o peso da repetição que dá movimento e propulsão ao símbolo. Talvez desse impulso motriz possam surgir, à frente, as tradições, reservada todas as particularidades que esse fenômeno tem muito além da simples repetição, mas daí uma digressão muito maior precisaríamos fazer para refletir sobre o assunto.

A atitude de devaneio poético que o amazônida encena no imaginário é também mecanismo social de sobrevivência, não racionalizar e mecanizar todas as negociações das relações sociais da vida cotidiana é adotar uma postura sensível de compreender as objetivações do real. Quando o mecânico do cotidiano encontra com o poético do ficcional o que resulta são imagens de um imaginário de sobrenaturalidade naturalmente difuso e aceito no organismo social, trata-se de “uma atitude cotidiana, um imaginário em que a emoção serve de resistência à adversidade, o sensível como forma superior de sobrevivência” (MAFFESOLI, 1999 p. 19).

c. Cultura e poética na Amazônia

O estado de contemplação e devaneio estético que o amazônida encena a todo momento foi amplamente discutido na brilhante obra de João de Jesus Paes Loureiro, *Cultura amazônica: uma poética do imaginário* (2001). O texto que foi tese de doutoramento em Paris V, França, sob orientação de Michel Maffesoli, é a escritura de um artista plástico da palavra, o passeio que conduz o leitor pela história da Amazônia desemboca sempre nos mitos da região como resultantes da criação única que o amazônida tem.

Paes Loureiro trata da cultura amazônica sob o prisma da poeticidade que o lugar desperta, para isso, incorpora conceitos da linguagem cinematográfica ao falar da função estética que as narrativas criam. A função estética consiste em uma técnica em que a câmera de filmagem focaliza um elemento da cena enquanto os elementos em segundo plano ficam turvos, assim, pode-se dar destaque àquela parte sobressaltando seus detalhes. Não se trata de recorte, pois metonimicamente a parte torna-se todo sendo parte. O amazônida incorpora essa função e cria um imaginário mosaico, quando cada elemento focalizado na cultura recebe o devido

destaque nas contações, aos poucos, peças-chave são concatenadas no imaginário permitindo o vislumbre sobre o todo e a ênfase na parte. O imaginário amazônico é mosaico cultural, é vitral de símbolos, em que a incidência de luz que o contador lança sobre um mito, peça vidro reluzente, faz sua cor brilhar em função estética no cenário amazônico.

Igualmente multifacetada é a própria narrativa, termo que Carlos Reis e Ana Cristina Lopes (1996) definem como, um conjunto de conteúdos representados por um enunciado que envolve o ato – modo – de os relatar, num processo de exteriorização. Para esses autores, assumindo-se como fenômeno eminentemente dinâmico, a narrativa implica mecanismos de articulação que assegurem essa dinâmica e que salvaguardem sua condição multistratificada, ou seja, por sua forma e conteúdo, a narrativa é uma mistura de elementos que se agrupam num texto portador de sentido.

É a partir de incontáveis narrativas multistratificadas que denunciam diversos discursos sobre a Amazônia, que o amazônida encontra lugar propício para o devaneio estetizante, posto esta quantidade de discursos e imagens sobre a região, isso contribui para tornar o espaço um ambiente fértil à criação.

Sobre o imaginário colonial, a Amazônia recebeu paradoxalmente o olhar de paraíso tropical e inferno verde. O lugar de campos edênico e índios adamitas motivou os navegantes europeus a lançar-se ainda mais na descoberta do *Mundus novus*; instalados na costa litorânea do Brasil, os portugueses – bem como os espanhóis no eixo oposto – lideraram inúmeras incursões à região de floresta monumental e mata fechada, impulsionados pelo desejo de encontrar o tão sonhado El-dorado do imaginário europeu e interpretado na juventude dos índios e metais preciosos adornando os pescoços.

Foram muitos os cronistas e viajantes, desde Cistóbal Colón, Américo Vespucci, Francisco de Orellana, Pero Vaz de Caminha, Pedro Teixeira a Pe. Antonio Vieira, todos escreveram suas impressões em diários e relatos de viajantes sejam elas das Américas, do Brasil ou especificamente da Amazônia. Importa-nos perceber que o surreal e o desconhecido no imaginário europeu impregna e encontra terreno na região amazônica.

Em outros momentos da história da Amazônia, também o imaginário fora responsável por mover os homens ao lugar. Os constantes conflitos entre índios e europeus, a mata densa de difícil acesso, os rios navegáveis apenas em poucas épocas do ano, a presença ameaçadora dos vizinhos espanhóis, holandeses e ingleses no território, ou mesmo o trabalho forçado dos índios escravizados pelo colonizador. Mais tarde, o diretório do déspota esclarecido Marquês de Pombal e seu projeto iluminista de modernidade para o Grão-Pará e Maranhão, seu legado

deixa à Amazônia a doutrina do índio-cidadão, com isso a abolição do trabalho escravo indígena; e mais, a saída dos padres jesuítas implicaria um novo modelo de educação não mais fundamentado na religiosidade. Tais pontos de história da Amazônia indiciam fortemente o que, futuramente, contribuirá para um forte sentimento colonial existente sobre a região.

A ideia do Grão-Pará e Maranhão existir como província ligada diretamente à metrópole portuguesa, independente do Brasil, incomodou o projeto de independência da colônia em relação à, já em crise, corte portuguesa. A modernidade pela qual passava o Brasil necessitava, intensificada pela presença da família real portuguesa, dar independência à colônia – ainda que fosse apenas política e não econômico-social. O reforço da adesão da província do Grão-Pará e Maranhão ao território e independência brasileira significou bem mais que a unificação territorial e política, mas um momento importante para reforçar a autonomia frente ao cenário mundial dos portugueses que aqui se estabeleceram e projetavam a ideia de nação. Trata-se de uma autonomia dos portugueses que aqui estavam, pois constituíam a elite social, ao índio, negro ou mestiço essa independência pouco significava, posto que não formavam a camada que detinham a relação de poder político-econômico do Brasil. À Amazônia, a adesão à independência denuncia as primeiras inquietações de integrar o território isolado, fechado e pouco ocupado ao resto da nação.

O sentimento de exploração intensa das camadas populares pela elite paraense no século XIX, deflagrou num dos episódios mais sangrentos pelo qual a Amazônia passou, a revolta da Cabanagem; momento de forte protagonismo popular, porém poucos efetivos resultados. A Amazônia passa, também, por constantes transformações econômicas e se destaca no cenário mundial no período que compreende o final do século XIX e primeiro quartel do XX, a partir da produção de látex e o ciclo da borracha; Belém, por exemplo, experiencia forte potencial consumidor e desfruta de regalias importadas da Europa; no entanto, as camadas mais baixas ainda basilavam o trabalho e eram exploradas nos seringais.

A região amazônica, por muitos momentos de sua história, fora signo de riquezas, seja ela por conta das florestas e o forte extrativismo que movimenta a economia, ou pela exploração da madeira ou minério. Minério, por exemplo, que motiva a corrida pelo ouro em Serra Pelada, ou exploração das minas de Carajás. Das drogas do sertão ao ouro, da exploração madeireira à atividade agropecuária, a região vive sob o signo da exploração e da corrida econômica. O amazônida é uma espécie de misto entre meio e máquina, sente-se pertencente ao lugar e, como com a floresta, se vê igualmente explorado. E é, também, instrumento de efetivação dessa exploração, homem-máquina que trabalha abrindo feridas na floresta a serviço de um

capitalismo selvagem. Sentir-se explorado e ser explorador motiva o imaginário a criar mitos de organização social do trabalho, como faz o Ataíde citado no início do capítulo.

Entre imensidão e isolamento, o amazônida viu-se, na década de 1970, diante de um projeto de integração da região ao cenário nacional pelos regimes militares no Brasil, políticas públicas de ocupação da terra que prometiam terreno fértil àquele que viesse de fora. A promessa de ‘terras sem homens para homens sem terras’ fez rasgar estradas onde era floresta; empurrar cada vez mais a dentro as etnias indígenas; explorar até ao limite a biodiversidade do lugar; ocupar desordenadamente um território que precisava ser “defendido”. Na esteira desse processo, a cultura amazônica acolhe levas de imigrantes nordestinos, como também fizeram com os japoneses, e inicialmente com os holandeses, franceses, espanhóis, africanos e portugueses. Há uma matriz de formação cultural que está amplamente difundida ao longo da história social da região, das conquistas à “civilização”, uma miscelânea de povos forma a dominante cultural amazônica.

As narrativas orais do acervo IFNOPAP dão conta da variedade de elementos e seres que apontam para as inúmeras referências de que o espaço amazônico, em suas diferentes instâncias de ocorrência, é o resultado. Misto de soma e troca de experiências dos povos que aqui habitavam com as experiências dos povos que aqui chegaram, num constante fluxo de absorção dos saberes que se constroem e se atualizam em cada novo contar registrado Amazônia afora. Tal convergência de elementos tece uma identidade que se quis afirmar, ao longo da história nacional, como única; no entanto, essa suposta centralidade é composta de sujeitos fragmentados por uma confluência de matrizes da formação cultural, índice de uma identidade amazônica descentralizada, porém coerente na lógica narrativa.

Diante desse processo, destaca-se a figura do amazônida que se vê em um duplo empenho: a necessidade de uma verdadeira emancipação social, desvinculando os estereótipos de “floresta gigantesca”, “fonte inesgotável de recursos naturais”, “matas inexploradas”, “reserva ecológica do mundo” que reafirmam uma subversão colonialista e aprisionam o amazônida. Ele encontra-se enquanto figura que se movimenta sem dissociar vida e imaginário frente às incontáveis intervenções que a região sofre sem mensurar a participação do sujeito que aqui está.

Sobre a necessidade de emancipação social, Violeta Loureiro diz ser necessário,

Trabalhar com uma nova concepção de emancipação social, que esteja ancorada profundamente nas necessidades – materiais, intelectuais e afetivas – das camadas da sociedade expostas à exclusão social. Uma emancipação social que se situe em oposição à ideia de que a cidadania é uma simples equivalente de consumo material, uma cidadania enganosa que padece de uma subordinação incontornável ao mercado

e que se acha estruturada através de modelos econômicos dominantes que, ao longo do tempo, têm produzido - quando aplicado aos países periféricos – o aumento da exclusão social, da pobreza, da violência e da descrença na sociedade e em suas instituições. (LOUREIRO, 2009 p.14)

São discursos produzidos sob diversas necessidades, neles não apenas uma Amazônia é criada, mas várias, como a própria cultura do lugar. Neide Godim fala desses discursos como uma invenção, construção, fabricação da Amazônia, em que a região se vê sob os moventes interesses do dominador. Se pretendem um lugar lucrativo, inventam o paraíso tropical, campos edênicos e homens adamitas. Se a querem para evangelização, a Amazônia transpõe-se em lugar onde os demônios fazem morada: antropofagia e pajelança, inventadamente, passam a possessão e feitiçaria. Na Amazônia, inventar males, feitos, frutos, fertilidade serviu e continua servindo – na etimologia da palavra: *em posição de servo* – ao olhar interpretativo e sempre econômico e politicamente orientado que detém as relações de poder. Inventar um lugar é tê-lo como produto de um imaginário já construído. Nessa região, a sociedade e toda sua cultura já foi inventada antes mesmo de ser conhecida e estudada. Crônicas, narrativas, experiências, ciclos econômicos, projetos políticos que aqui se realizaram durante os primeiros momentos da colonização às atuais pretensões desenvolvimentistas para a região, são conduzidos por um objetivo minuciosamente servido aos interesses do patrocínio, do lucro, do capital – posto, sempre, como o primeiro colonizador.¹⁷

Paes Loureiro situa o amazônida na condição de estar perdido entre realidade e fabricação da Amazônia, vendo-se como produto indefinido da construção ou da realidade,

Note-se, no entanto, que o que se inventa existe, pode ser muito real; mesmo porque muitos tomam a invenção como referência, vivência, possibilidade ou realidade. Há momentos em que já não se sabe mais onde está a Amazônia, como ela teria sido, como realmente é e porque é narrada em tantas modulações. É como se fosse um mito, uma Atlântida perdida no Novo Mundo, algo que teria sido, existido, desconhecido. (PAES LOUREIRO, 2001 p.10)

Misto de real e fabricado, o sujeito inserido nesse ínterim encontra-se diante da construção cultural e devaneia poeticamente nas teias do imaginário. Um caráter eminentemente estético que opera uma conversão semiótica entre real e imaginário, posto que reúne elementos históricos e míticos que singularizam o lugar. Espaço que é percebido numa força sensível de união indivíduo-realidade na experiência individual socializada pela

¹⁷ Cf. Capítulo II: *como o mar de águas doces e suas dilatadas províncias são percorridos pelo imaginário dos cronistas viajantes*, In.: GODIM, Neide. **A invenção da Amazônia**, Marco Zero: São Paulo, 1994.

mitopoética, “experiência sensorial que é essencial à vida amazônica, pois representa qualidade complementar à expressão dos sentimentos e ideias, concorrendo para criar uma unidade cultural no seio de uma sociedade geograficamente dispersa” (PAES LOUREIRO, 2001 p.93)

A Amazônia representa o *locus* fértil para o devaneio, sua cultura é um invólucro de uma sensibilidade aurática que confunde a imensidão de seus horizontes com a própria imensidão imaginal. Aqui, o devaneio estetizante fora possibilitado desde o imaginário sobre a região no tempo das descobertas, no El-dorado das terras, no paraíso tropical que se converte em inferno verde, no sentimento de imensidão do espaço e, ao mesmo tempo, de integração a ele; sendo o homem igualmente vasto que se entrega à fruição criadora para tecer o imaginário. Paes Loureiro destaca, ainda, que “a consciência imaginante do homem diante dessa realidade vive em estado permanentemente operatório”¹⁸, a força estética opera em níveis mais alargados de criação,

O grau de esteticidade e estetização da cultura amazônica é muito alto. Nela há um domínio da função estética sobre as outras funções. Para isso o imaginário exerce um papel deflagrador desse processo. Ela atua num ambiente que é propenso ao devaneio propiciado pela realidade que a natureza amazônica oferece ao homem da terra. Para o não-natural da região esse imaginário está eivado de estereótipos, também fundamentados nessa realidade, mas que expressam uma forma diferente de conhecê-la. (2001 p.90)

Cumpramos perceber, ao fim deste capítulo, que o estado de constante contemplação e interação pelo devaneio do amazônida tem particularidades que singularizam as narrativas orais aqui produzidas. Elas estão sob o prisma de uma consciência imaginativa que ativa, sobretudo, uma função estética na cultura do lugar. Seus mitos e causos recebem uma focalização estetizante quando deflagrados no compósito cultural que é o imaginário amazônico, “trata-se de um estado poético que evolva do devaneio, da livre expansão do imaginário”¹⁹. Os contornos entre real e irreal estão mal delineados a ponto de fazer o homem desse lugar confundir-se num não saber de discursos legítimos, inventados, herdados e reproduzidos. Fruto de uma resultante cultural em que a história da Amazônia conflui e se distancia da história do restante do Brasil. Diante de uma floresta de signos simbólicos, perdido na vastidão das noites de escuro céu cintilado de constelações, navegando sobre o fluxo das águas labirínticas dos rios que é o próprio fluxo cosmogônico da vida, está o amazônida posto a integrar-se na totalidade-vaguidão do ser, do lugar, do imaginário.

¹⁸ PAES LOUREIRO, J. J. *Op. Cit.* p.99.

¹⁹ *Idem, Ibidem*, p.13.

CAPÍTULO 2 MEMÓRIA E PODER NAS RELAÇÕES SOCIAIS

“A recordação é para aqueles que esqueceram”.

(Plotino)²⁰

2.1 Considerações pontuais acerca da memória

As palavras desta epígrafe referem ao teor espiritualizante imbricado na Memória, entendida pelos gregos antigos como a faculdade de recordar que seria cara aos deuses somente, por simplesmente serem incapazes de esquecer; aos homens pertence o esquecimento, posto que esses só conseguem recordar, ou seja, recuperar o que se foi da lembrança pressupõe constituir e reconstituir uma verdade reinterpretada e revalorizada. Eis a face oculta da memória humana: o esquecimento. Contudo, este capítulo se aterá à memória enquanto índice de recuperação de uma realidade primordial, via narrativa, que mesmo quando relegada ao esquecimento, tem um movimento de tentativas de reconstituição de uma verdade. A memória enquanto autoridade que sobrepuja o tempo, era entendida pelos gregos antigos sob duas faces:

Na Grécia, portanto, temos duas valorizações da memória: 1) a que se refere aos eventos primordiais (cosmogonia, teologia, genealogia) e 2) a memória das existências anteriores, dos eventos históricos e pessoais. [...] são os eventos primordiais, nos quais não estiveram envolvidos pessoalmente. Mas esses eventos – a cosmogonia, a teogonia, a genealogia – de certa maneira os constituíram: eles o são porque esses eventos se verificaram. É supérfluo mostrar como essa atitude lembra a do homem das sociedades arcaicas, que se reconhece constituído por uma série de ventos primordiais, devidamente relatada nos mitos. (ELIADE, 2011 p.110-111)

Estes dois movimentos memorialísticos são exercitados pelo homem, quando da necessidade de explicar suas experiências e origens, recorre a eventos anteriores, sobre os quais não teve participação ocular, mas que de alguma forma repercutem eventos pessoais e históricos. As narrativas, neste ínterim, estão abarrotadas e mescladas por memórias históricas e pessoais, que no fluxo constante da narração conformam a história e o cotidiano presente do homem amazônida. Tais memórias muitas vezes são reforçadas pelos comportamentos do homem atual da Amazônia, que media suas relações, baseando-se nas crenças e costumes transmitidos por gerações.

A fim de verificar como a memória e seus tentáculos nas lembranças atendem como autoridade na vida do homem da Amazônia, busca-se identificar na região da linguagem

²⁰ ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: perspectiva, 2011. p.107.

narrativa onde o discurso da memória perpetua e consolida comportamentos. Isto porque, nas palavras de Paul Ricouer,

A linguagem comum, retrabalhada com a ajuda das ferramentas de uma semântica e de uma pragmática do discurso, oferece aqui uma ajuda preciosa, com a noção de atribuição das operações psíquicas a alguém. Entre os traços que notamos no início de nossas análises, está o emprego, no plano gramatical, de possessivos da forma “meu”, “o meu” e sua sequência no singular e no plural. A esse respeito, a asserção dessa possessão privativa da lembrança constitui, na prática da linguagem, um modelo de minhadade para todos os fenômenos psíquicos. (2007 p.61)

Ricouer refere, assim, aos indícios de apropriação que a retórica da confissão encoraja no discurso narrativo, e que pode ser claramente percebido em narrativas de transcrição oral que registram a experiência e a vivência das pessoas da Amazônia Paraense, catalogadas no acervo do IFNOPAP.

Visita da Matintaperera

“essa virava matintaperera mesmo...”

Nós fumo passear num lugar chamado livramento, perto de Carataperera, e passamos uns dias por lá quando tempo depois resolvemos a ir pra... o Livramento. Nós estava no sítio do irmão da minha mulher, no Cascudo, quando a gente tinha que passar por lá também, tinha que passar pela entrada que é pertinho da entrada do cemitério, aí passamos tudo lá; que quando nós passamos, passou a última pessoa da nossa turma... nós notamos que acompanhou uma coisa assim que nós não sabemos o que era. E quando fomos deitar assim, quando deu nove horas, pras dez horas da noite, ninguém dormiu mais, era uma perturbação aquele negócio, se tornava assim como um... pesadelo. Atacava num, aí chamava ele, atacava outro... e assim ficou corrigindo, quase o pessoal tudo viu. Quando chegou na minha irmã, era a Maria Benedita, quando ela viu, assoviou:

-Matintaperera ,

Aí ela disse:

-Ah vou vê se isso é certo.

Ela carregava um punhalzinho, aí ela rezou lá uma oração, e pegou o punhalzinho, que tinha que quando o bicho gritou ... ela tacou o punhal no... no... esteio do meio da casa, aí que ficou bravo, que tinha hora que passava por debaixo da rede dela não deixou mais ela dormir, e, a minha comadre já falecida, dizia:

-Maria solta isso, Maria, tira esse negócio daqui, que esse troço não vai deixar ninguém dormir.

Ela disse:

-Eu não tiro; eu quero conhecer a cara desse bicho....

Até que amanheceu o dia, aí apareceu uma dona, lá uma velha, na porta, dizendo:

-Dona Maria, cadê seu Pedro? Já é falecido também o pai da minha esposa, cadê seu Pedro?

-Taí....

-Eu queria que vocês me dessem um tiçãozinho de fogo pra acender o meu cachimbo!

-Não tem fogo, não. Só quando nós fomos acendê o fogo pra fazê o café... aí ficou perturbando, e ela braba, e... ia lá e voltava, ia lá e voltava... desadoradinha, até que a velha... sem a Maria vê, pegou e arrancou o punhal; e aí ela foi embora.

Essa virava matintaperera mesmo, eu não sei se ainda existe mais, não.²¹

²¹ Narrativa localizada no acervo IFNOPAP, cujo código de localização é **AD05Pyy251200- XXI 0001**.

Nesta narrativa, percebe-se claramente as marcas de uma memória pessoal, posto que o contador foi testemunha ocular do encontro com o que ele ouviu ser uma matintaperera, um ser fantástico conhecido na Amazônia por se transformar em pássaro e em mulher geralmente descrita como alguém de caráter e de aspecto sombrios. O narrador reafirma suas memórias, quando localiza o acontecimento: 1) no espaço: “Nós estava no sitio do irmão da minha mulher, no Cascudo [...]”; 2) no tempo: “quando deu nove hora, pras dez hora da noite, ninguém dormiu mais, era uma perturbação aquele negócio...”; e, 3) e com o uso textual dos pronomes pessoais em 1ª pessoa. Eis os traços de lembrança a que Paul Ricouer referiu.

Contudo, esta memória pessoal mais explícita e latente na narrativa guarda um cruzamento entre a problemática da memória e a da identidade, tanto coletiva como pessoal. Observa-se a memória do encontro com uma matintaperera à serviço da busca, da demanda e da reivindicação da identidade do que seria este ser. Paul Ricouer chama atenção para este tipo de memória como sendo aquela manipulada para reafirmar um estereótipo:

É o confronto com outrem, percebido como uma ameaça. É um fato que o outro, por ser outro, passa a ser percebido como um perigo para a identidade própria, tanto a do nós como a do eu. Certamente isso pode constituir uma surpresa: será mesmo preciso que nossa identidade seja frágil a ponto de não conseguir suportar, não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, diferentes dos nossos? Assim é. São mesmos as humilhações, os ataques reais ou imaginários à autoestima, sob os golpes da alteridade mal tolerada, que fazem a relação que o mesmo mantém com o outro mudar de acolhida à rejeição, à exclusão. (RICOUER, 2007 p.95)

Avesso ao julgamento quanto à veracidade das palavras do narrador na presença da matintaperera, o presente estudo debruça-se sobre o status que determinados estereótipos assumem no cotidiano do homem amazônida. Ser matinta na Amazônia mostra-se na narrativa como algo pejorativo, assustador, perturbador da paz dos homens e feio. Observa-se que a matintaperera é reconhecida horas depois do assobio como uma velha de aspecto agressivo que pedia fogo para seu cachimbo. Logo, o narrador conclui que só pode ser esta a verdadeira identidade da matintaperera.

É neste sentido que Ricouer menciona o poder manipulativo da memória, como aquela que atende às expectativas coletivas do que seja este ou aquele em suas funções sociais. Logo, memória é poder, pois é capaz de construir, reconstruir e afirmar identidades excluídas socialmente.

Baseando-se nas palavras de Ricouer, o confronto com a matinta é tão ameaçador, que a irmã do narrador apanha um punhal para enfrentá-la. Neste momento, ela faz uma oração,

artifício que também visa sobrepujar o poder de uma matintaperera. Percebe-se que a memória do narrador persiste à serviço de uma memória que ratifica o poder maléfico e impuro de um ser que foge aos padrões sociais de normalidade, sendo combatido com a oração, cuja representação é de algo considerado puro, santo e que a coloca em contato com o divino, a fim de interromper o ciclo perturbador dos efeitos de uma matinta.

A memória e seus tentáculos de poder são percebidos também em narrativas sobre metamorfoses comuns no cenário da Amazônia paraense. Este é o caso da narrativa oral inventariada no bairro da Marambaia, no município de Belém, mas que conta a história de um índio, morador nas margens do rio Amazonas, que viu sua filha conversando com um homem muito diferente dos índios que moravam nesta região:

Irá e o boto

“...ele viu aquele rapaz lindo, lindo que ele nunca tinha visto por ali, que era muito diferente do índio...”

Um índio morava no rio Amazonas e todas as tardes antes dele sair pra pescar à noite, ele via na frente da casa dele, próximo o rio, muitos botos rondando e a filha dele, a índia chamada Irá, ficava sentada na beira do porto espiando os botos e o índio saía, mas ficava preocupado que era diversas vezes aquilo, até que um dia saiu e chegou logo, logo quando ele subiu a rampa ele viu aquele rapaz lindo, lindo que ele nunca tinha visto por ali, que era muito diferente do índio, ao lado dela conversando. A Irá disse para o pai:

— Pai, este é um rapaz que apareceu aqui já conversei com ele diversas vezes.

Aí ele disse:

— Mas por aqui não mora ninguém da estatura desse moço.

Quando ele falou assim, esse rapaz que estava no lado dela sentado na cabeça daquela ponte, caiu na água desapareceu. Aí, ele perguntou novamente pra ela quem era ele.

Ela disse:

— Ele é encantado, só que eu não sei ainda da onde é que ele vem. E no outro dia seguinte ele fez a mesma visagem, fez que ia chegou numa certa parte voltou. Ele estava novamente, dessa vez quando ele saiu, ele levou ela pra água, ela encantou-se. É uma índia que depois de encantada, depois de muito tempo ela apareceu pra ele e contou todas as estórias, que há um boto em todos os rios, há um boto, esse é o encantado que comendo todos os outros, o boto cor de rosa.²²

A narrativa se centraliza no agente desconhecido, o homem de estatura singular que conversava com Irá. O índio pai logo estranha a presença daquele homem, quando compara seu porte singular à estatura dos demais homens da região e vê a diferença. Após ter visto a filha conversando várias vezes com o homem, o índio pai parece se preocupar. Irá explica então o aparecimento do homem diferente, justificando que este é um ser encantado, mas que não sabe bem de onde vem. A índia então desaparece e quando retorna conta que foi levada por um homem encantado, que na verdade era um boto morador do fundo dos rios.

²² Narrativa retirada do acervo IFNOPAP. Código de localização: LD01CZma200494-III 176

Observa-se que assim que a Irá desaparece, seu pai é tomado por uma livre associação de que o responsável pelo seu sumiço seria o elemento estranho que a circundava. Isto junto ao reaparecimento de Irá, confirmando as experiências do homem-boto mediante o poder do encantamento, autenticam sua experiência pessoal.

O fazer narrativo percebido nesta narrativa exemplifica a atuação da memória no campo do imaginário, no que tange às reafirmações do poder sobrenatural, quando se refere ao encantamento, ou do poder de superioridade entre o que é natural e normal e o que é desconhecido e anormal, visto este último na figura do homem que se transforma em boto. Isto pode caracterizar o que Paul Ricouer refere como a “sedução alucinatório do imaginário”:

O ato de imaginação é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto em que estamos pensando, a coisa que desejamos, de modo a podermos tomar posse dela. Esse encantamento equivale a uma anulação da ausência e da distância. É uma maneira de encenar a satisfação. O “não-estar ali” do objeto imaginado é recoberto pela quase-presença induzida pela operação mágica. [...] na verdade essa anulação estava latente no “pôr debaixo dos olhos”, em que consiste a composição de imagens, a encenação da lembrança-imagem.(RICOUER, 2007 p.69)

Na narrativa de *Irá e o boto*, observa-se o poder da imaginação do ato de recordar quando a explicação possível para o desaparecimento da índia Irá era a de relacionar o homem branco desconhecido que lhe aparecia ao encantamento causado pelos botos, animais típicos da região amazônica, que dizem se transformar em homem para atrair as mulheres. Isso porque o boto faz parte de seu mundo conhecido e não um homem branco, o que levou a reflexão do pai de Irá, quando disse: “Mas por aqui não mora ninguém da estatura desse moço.”

Neste caso, como explicar o desaparecimento da índia, quando esta sempre conversava próximo ao rio com um homem branco? O processo da metamorfose física do homem branco em suposto boto cor de rosa, seguida de uma conseqüente mudança comportamental do mesmo, esclarece a origem deste homem de porte tão singular, além de tornar compreensível o sumiço de índia Irá, afinal é comum aos seres encantados raptarem humanas.

A memória manipuladora mais uma vez configura a narrativa quando Irá aparece na condição de vítima dos poderes encantatórios do homem-boto, como que por vertigem foi submetida às vontades do ser encantado. A anulação da ausência e da distância de Irá, conforme explica Ricouer, são percebidas na narrativa pelo sumiço e pelo desaparecimento da índia, que retorna consciente explicando o que lhe aconteceu.

Esta consciência da índia percebida em sua fala quando, depois de muito tempo ao ter retornado, explica ao pai sobre a história do boto com quem conviveu encantada, materializa o

que Ricouer chama de “encantamento destinado a fazer aparecer o que desejamos” para tomarmos posse do objeto de nosso desejo. Logo, não foi somente o boto que encantou a índia, mas também ela, por ter desejado sua companhia, através das conversas que mantinham por “diversas vezes”, também quis ter sobre ele o poder da posse. Assim, o “não estar ali” da índia Irá fez com que seu pai compusesse imagens e lembranças daquilo que não viu a olho nu, mas que atestou “pôr debaixo dos olhos” na ausência da filha e em seu retorno com explicações induzidas pela operação mágica, parafraseando aqui Ricouer.

Esta explicação é uma forma de naturalizar ou identificar o que é potencialmente perigoso aos olhos do autóctone, quanto ao que é caracteristicamente exógeno, tal como a figura do homem branco, relacionado-o a algum ser ou fenômeno corrente na natureza conhecida aos índios. Nesse sentido, Aracy Lopes da Silva, em seu artigo *Mitos e Cosmologias no Brasil: breve introdução* elucida estas relações presentes entre seres humanos e outros seres da natureza em muitas cosmologias indígenas:

Em muitas cosmologias, as relações entre os humanos e os demais seres são pensadas através da ideia da predação, numa metáfora que simbólica e logicamente aproxima caça, guerra, sexo e comensalidade. Um equilíbrio vital nas relações entre diversos domínios cósmicos exige uma atenção que, de outra perspectiva, chamaríamos de "consciência ecológica". Uma concepção cosmológica que situa a humanidade como apenas um dos atores no mundo, e não como seu senhor, exige dela contenção e participação na manutenção da ordem cósmica.²³

Nota-se, também, a relação de superioridade entre humanos e seres sobrenaturais, quando estes últimos possuem o poder do encantamento, sobrepujando, portanto, pelas forças mágicas os seres humanos. O receio desta submissão na narrativa de Irá é percebido pela preocupação de seu pai ao vê-la conversando como homem de aspecto diferenciado. Desta feita, a relação entre a memória e o poder em narrativas possui muitos meandros, dentre os quais a manipulação das lembranças e sua constituição a partir do imaginário são as mais latentes no que tange às relações sociais de poder na Amazônia.

Estes primeiros esboços de ver a memória como subjugada pela força da manipulação e, portanto, do poder que se exerce de uns sobre os outros é o que situa a analítica do filósofo Michel Foucault. É, sobretudo, o funcionamento social da memória que opera entre os que ouvem e aquele que conta uma escolha de memórias dispostas organizar o grupo de acordo com as regras de comportamento social vigentes. Entender que o estranho, como no caso do boto,

²³GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.p. 78-79.

pode representar uma ameaça aos membros do grupo, é pretender que cada ouvinte atente seu olhar para comportamentos suspeitos. Em localidades de fortes características turísticas, por exemplo, o estranho está sempre presente, o nativo deve estar alerta a esse contato, principalmente, para proteger aqueles que não têm a experiência como guia, como tem os contadores. Lembrar articula poder, que dita comportamentos.

Essa capacidade humana inata da lembrança está sujeita à funcionalidade social para sua existência. Assim, considerando o aspecto temporal fundamental para a existência da tessitura de que trata a narrativa, os registros envolvidos neste processo estão intimamente relacionados ao contexto, com o modo de apropriação do tempo, de percepção e registro dos acontecimentos “importantes” (memória seletiva), de transmissão desses registros, operando esquecimentos e lembranças, na construção de uma memória, cuja natureza presume o jogo alternado entre desvelar e velar, para que ela se realize totalmente.

O rompimento das lembranças para emergir no presente faz do trabalho de lembrar um fenômeno social no qual não apenas o contador, visto como o recordador, está envolvido; é também a relação de poder estabelecida com os ouvintes que se fazem autores também das lembranças evocadas. Nesse sentido, a memória do passado depende muito do momento presente, ela reenvia ao passado, mas não pode ser compreendida sem o momento atual. Ecléa Bosi, destaca que “lembrar não é reviver, mas re-fazer. É reflexão, compreensão do agora a partir do outrora; é sentimento, reaparição do feito e do ido, não sua mera repetição.” (1994 p.20)

“Dizer” a memória é dedicar-se ao tempo. É no debruçar-se sobre o passado para entender o presente com vistas ao futuro que se encontram as possibilidades da memória, instância materializadora do tempo que se quer unitário. Há que se atentar para a descontinuidade do tempo da memória, compreendendo que é nas lacunas que se abrem espaços para a tessitura da lembrança. A continuidade se dá como construção. Como processo de urdidura contínua, não linear, cheio de conexões que formam um todo significativo, que, ao partir-se, continua como um todo, dividido em partes.

Se pensar memória é acionar poder, importa, então, saber de que maneira este fenômeno de dominação poderia ser analisado. Para isso, o restante do capítulo dedica-se a aprofundar uma forma de pensar e analisar as relações sociais de poder.

2.2 Em defesa de uma analítica do poder

O campo de estudos das relações de poder teve vários pensadores dedicados a analisar as manifestações de dominação estabelecidas socialmente. Cada teórico, em cada vertente, contribuiu com visões diferentes ao longo dos estudos das ciências sociais. No entanto, são nas ideias de Michel Foucault que a analítica deste trabalho busca sustentação, por se singularizar ao propor um novo foco de investigação para o poder: a microfísica deste. Passemos a situar um pouco das ideias do filósofo.

Há em toda obra de Michel Foucault uma tendência a divisões e focos de investigação. Seja em *Nascimento da clínica* (1963) ou em *História da loucura* (1961), há uma forte análise de saberes, como o conjunto de informações que circulam socialmente sendo construídos e legitimados por instituições como a família, a escola e os hospitais; com ênfase no comportamento do louco inserido numa estrutura social de conhecimento censores sobre ele. Para tanto, Foucault precisou mostrar uma forte ruptura entre os conhecimentos produzidos pela medicina moderna e a medicina clássica. Objetivando que sua análise fosse verdadeiramente profunda, foi necessário pensar as camadas extradiscursivas de produção do conhecimento, a ponto de “cavar” até desvelar uma arqueologia do saber.

Mais adiante, Foucault dedicará maior esforço para esmiuçar uma questão central em toda sua obra, a questão do poder. Livros como *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976) dão o pontapé inicial à analítica do poder para explicar a produção dos saberes. A este novo foco de investigação o autor nomeou, a lembrar uma terminologia discutida em Nietzsche, de genealogia²⁴ do poder. Como a própria nomenclatura propõe, o trabalho investigativo passa a construir um caminho em direção a origem do poder; numa análise decrescente, as relações mínimas e capilares de poder são esquadrihadas a ponto de desvelar a mecânica desse poder, desta forma, seria possível tornar visível a rede de poder que sustenta uma forma de dominação maior e que se espalha por toda vida social.

O que chama atenção, nos estudos do filósofo, é que suas pesquisas não pretenderam a elaboração de uma teoria geral do poder, que objetive englobar e explicar a gênese e aplicação deste a todas as relações sociais existentes. Pelo contrário, por ser o poder um fenômeno que

²⁴ “Genealogia *s.f.* 1 estudo que tem por objetivo estabelecer a origem de um indivíduo ou de uma família 2 exposição cronológica, ger. em forma de diagrama, da filiação de um indivíduo ou da origem e ramificação de uma família 3 conjunto de antepassados segundo uma linha de filiação 4 *p.ext.* linhagem, estirpe 5 *fig.* série de dados que compõem a história do desenvolvimento de um ramo qualquer da atividade humana; procedência, origem 6. FIL em Nietzsche (1844-1900) e Foucault (1926-1984), investigação da história com o objetivo de identificar as relações de poder que deram origem a ideias, valores ou crenças ETIM gr. *genealogía*, as ‘história de uma família’, pelo lat. *genealogia,ae* ‘linhagem, descendência (de famílias)’” Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007 p. 1440.

emana das relações sociais nas mais diversas esferas possíveis, é mais adequado falar de uma *analítica do poder*, com a qual o filósofo pretendeu investigar microscopicamente de que forma, em uma dada estrutura, se comportam as relações de poder; pois, “uma sociedade sem relações de poder somente pode ser uma abstração” (FOUCAULT, 1995 p. 246).

“Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, construída historicamente”²⁵; é por conceber as formas diversas de poder, sua aplicação e manifestação nas mais variadas camadas sociais e decorrente de toda relação humana, que uma análise pautada em uma teoria geral seria ineficaz. Foucault entende que a teoria é fruto de uma quantidade de dados os quais se comportam, naquela situação estudada, como convenientes à pesquisa; mas pode ser reformulada, transformada, revista ou mesmo trocada se diante de um novo material. À medida que a pesquisa avança e se transforma a teoria torna-se insuficiente, pois terá que dar conta de novos elementos.

Nesse sentido, justifica-se um deslocamento de análise ao trabalhar com o poder em Foucault, porque o poder se constitui de todas as relações sociais, e não serve a uma única forma, mas assume várias e se articula virtualmente de maneira microscópica entre os sujeitos. “Rigorosamente falando”, então, “o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona”²⁶, e por essa razão nega-se o caminho de análise que pretenda investigar o global, forma dominante e única, pois no caso do poder ela não existe; pretende-se um movimento de investigação em direção às relações mínimas, as quais penetram e controlam o corpo, os atos, o discurso, criando uma mecânica do poder. Tais relações passam a ser específicas porque, segundo Foucault,

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o ‘poder’ ou ‘do poder’ que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparsa que se apoia sobre estruturas permanentes. (1995 p.242)

Como explica o próprio filósofo, o poder só pode ser entendido se visto como um exercício nas relações sociais, são práticas que se exercem pelo discurso, por símbolos ou por micropenalidades ou punições – como as discutidas em *Vigiar e punir*. E como esse exercício

²⁵MACHADO, Roberto. *Por uma genealogia do poder*. In.: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 27ª ed. Graal: São Paulo, 2013b, p.12.

²⁶*Idem* p.17.

está ancorado e sustenta uma estrutura maior de dominação, percebe-se, então, a construção de um maquinário muito enraizado de controle; e ainda que se apresente formas diversas de resistência, porque onde há poder há resistência, mesmo essas estão inseridas em outras teias de poder que servem a outras propostas. Em todas elas – dominação ou resistência – o poder sai do campo ideológico e discursivo e se realiza em estratégias que incidem sobre o corpo – individual ou social – pois manifesta,

“(...) as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder esse que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso pode ser caracterizado como micropoder ou subpoder.” (MACHADO, 2013 p.14)

A esta nova forma de investigação do poder, que propõe um deslocamento no espaço e no nível de análise, Foucault chamou de *microfísica* do poder. Sem distinção, os estudos da analítica foucaultiana muda o foco de investigação ao descentrar o poder regido por uma instituição una, estatal, uma massa global que impõe a ordem e dita, exclusivamente dita. Há instrumentos mais eficazes de manutenção do poder que se articulam numa mecânica descentralizada e toma formas variadas, penetra no corpo concreto da sociedade e se camufla das mais sedutoras e eficientes estratégias para reproduzir saberes que servem à dominação em questão. Chegamos a um nível indissolúvel de análise, instrumentos mínimos de manutenção, essa espécie de micropoder ou subpoder são formas microcapilares de relações de dominação.

Neste estágio de análise do poder é que este trabalho de pesquisa se singulariza diante daquilo que Foucault propôs enquanto investigação. Além, é claro, de estar diante de um *corpus* de análise de origem e contexto amazônico, as narrativas orais; e de investigar, no campo da ficção, o imaginário poético popular; este trabalho lida com uma forma peculiar de análise do poder, aquela que habita a memória. Se o olhar investigativo deve ser voltado para as formas capilares de dominação, a memória seria o átomo desta análise, porque foi forte, eficaz e incisivo o suficiente para permanecer na memória e sobreviver a ponto de ser repassada pela oralidade, lembrada no presente. Assim, o poder manifesta sua autoridade e dominação de forma mais completa e plena quando consegue ser a partícula atômica indissolúvel capaz de estar na memória, porque sobrevive ali e é acessado.

Sendo a memória um fenômeno pelo qual, de forma particular, podemos entender o que se destaca como significativo para um indivíduo e/ou grupo – por isso é lembrado, rememorado –, ela acaba por nos possibilitar conhecer aquilo que permeia o imaginário popular de uma

comunidade. Pois só permanece na memória aquilo que significa (BENJAMIN, 1985). Dessa forma, estudar as relações de poder presentes no discurso particular da memória é peculiar porque o narrador mostra, não apenas o processo de dominação, mas também o resultado deste – porque ficou na lembrança –, portanto, defrontamo-nos com a forma mais profunda de enraizamento do poder: a permanência na memória.

Retomando a analítica de Foucault, o autor destaca que é preciso negar o poder como uma expressão em si e passar a aceitá-lo como operação, como uma mecânica capaz de organizar uma sociedade nas relações mínimas e mais concretas possíveis. Isso nos força a questionar a constante e comum – ainda que equivocada - visão de que o poder é sempre de caráter negativo e a resistência é sempre o lugar do benefício social. Se toda forma de poder fosse ruim e toda resistência libertação, retornaríamos ao clichê de uma relação de poder piramidal, unilateral e centralizada e uma grande massa confusa, revolta e perigosa que deseja a rebentação de suas algemas. O que intriga Foucault e o impulsiona à investigação, é a aceitação do poder de uns sobre os outros, a subjetivação dos indivíduos como forma de um poder que se exerce e seja necessário. Não há uma censura permanente ou uma força coercitiva constante, há negociações discursivas; sobre isso, esclarece o filósofo:

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acreditaria que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia [as relações sociais], produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 2013b p.44-45)

Por isso Foucault não centraliza sua analítica em instituições sociais, suas estruturas e funcionamento, porque entende que o poder é articulado com mais eficiência em outra esfera. Não significa dizer que as camadas institucionalizadas da sociedade estão isentas de exercer o poder – ingenuidade pensar assim -, mas o poder que elas possuem só se manifesta porque antes foi exercido em relações sociais menores, “o interessante da análise é justamente sugerir que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social” (MACHADO, 2013 p.17). Daí o desvio de olhar do topo da pirâmide hierárquica -de instituições como o Estado ou seus aparelhos. No caso do Estado, comum nos trabalhos de investigação de poder, é rotineiro vê-lo como detentor daquele poder entendido como uno e global reproduzindo o modelo soberano das sociedades medievais ou renascentistas. Trata-se de uma forma de investigação muito cômoda e tentadora, culpar o Estado por tudo, mas não responde à

motivação principal de análise, do porquê dos sujeitos aceitarem que se exerça um poder sobre eles. Diz o filósofo:

Situar o problema em termos de Estado significa continuar situando-o em termos de soberano e soberania, o que quer dizer, em termos do Direito. Descrever todos esses fenômenos do poder como dependentes do aparato estatal significa compreendê-los como essencialmente repressivos: o exército como poder de morte, polícia e justiça como instâncias punitivas, etc. Eu não quero dizer que o Estado não é importante; o que quero dizer é que as relações de poder, e, conseqüentemente, sua análise se estendem além dos limites do Estado. Em dois sentidos: em primeiro lugar porque o Estado, com toda a onipotência do seu aparato, está longe de ser capaz de ocupar todo o campo de reais relações de poder, e principalmente porque o Estado apenas pode operar com base em outras relações de poder já existentes. O Estado é a superestrutura em relação a toda uma série de redes de poder que investem o corpo, sexualidade, família, parentesco, conhecimento, tecnologia e etc. (FOUCAULT *apud* MAIA, 1995 p. 88).

2.2.1 Situando algumas formas de poder

De concepções estruturais sobre a análise do poder à conceitos-chave para situar a analítica de Michel Foucault, o filósofo destaca ao longo de sua obra algumas formas ou tipos de poder. São noções que discutem temas como o poder disciplinar, o biopoder ou o poder pastoral.

No decorrer dos livros de Foucault e nos cursos ministrados no Collège de France, o filósofo discutiu alguns tipos de poder que sua pesquisa mostrava, como o poder soberano presente nas mãos dos reis absolutistas muito forte até o século XVI com os antigos regimes; ou conceitos como o tanatopoder que consiste, *grosso modo*, na capacidade de manifestar relações de poder a partir de regulações da morte dos outros, forma muito presente nos governos da antiguidade clássica ou em julgamentos que propunham a morte em efígie. Porém, para este trabalho de pesquisa, discutir-se-á outros tipos de poder presentes nos textos de Foucault, aqueles que corroborem para as formas de exercício do poder presentes nas narrativas estudadas por esta pesquisa. Uma dessas formas de poder está presente em *Vigiar e Punir*(1975), onde Michel Foucault dedica espaço ao entendimento das disciplinas, ou funcionamento do poder disciplinar, isso após ter discutido – nas duas primeiras partes da obra – sobre o suplício e as punições. Na terceira parte do livro, a qual chamou de Disciplinas, o filósofo instaura uma das formas de entendimento sobre as relações de dominação, o poder disciplinar. Como característica principal desta forma de poder, o autor destaca o controle do corpo como uma força de atuação que incide sobre o adestramento das ações e comportamento do indivíduo, o que chamou de corpos dóceis. O essencial é pensar que as disciplinas funcionam como mecânica do poder, dispositivos e técnicas as quais instrumentalizam o poder sobre o corpo,

como esclarece: “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2014 p.135).

O objetivo nessa forma de poder é fabricar homens que sirvam à manutenção da sociedade capitalista e industrializada. Para este funcionamento, dois aspectos são cruciais na

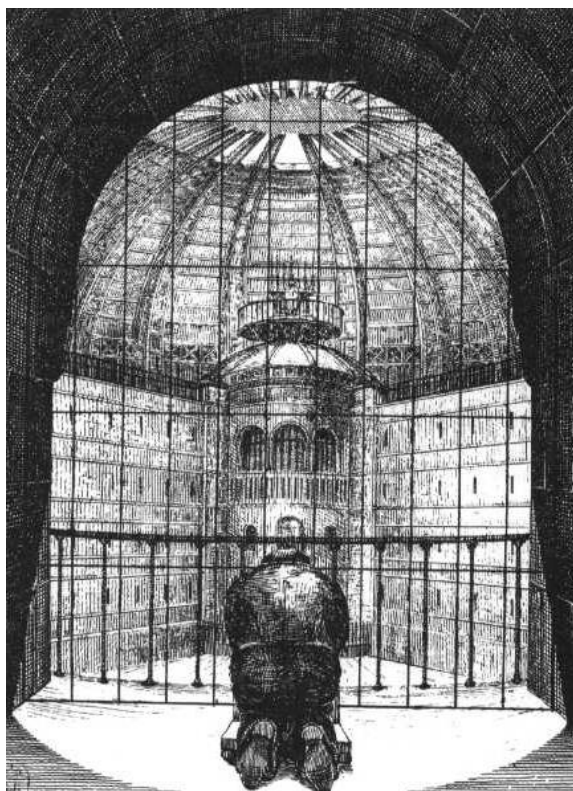


Figura 1: N. Harou-Romain, Projeto de Penitenciária, 1840. Um detento, em sua cela, reza diante da torre central de vigilância. Exemplo de corpos dóceis em estruturas de panopticon

organização do corpo social: o espaço e o tempo. Os corpos são organizados e esquadrihados dentro de espaços individualizados que classificam e normatizam o comportamento do corpo num lugar, porém tornar o espaço fechado não é o aspecto importante e sim a individualização desse espaço. O segundo aspecto do poder disciplinar é o controle do tempo; quanto mais manipulado e organizado for o tempo das atividades, máxima será a eficácia da produtividade daquele corpo docilizado. Com isso, tempo e espaço se articulam para impor um adestramento dos corpos que pretende, também, ser expansivo e includente, no sentido de abranger o maior número possível de corpos que repetem e obedecem a esse modelo, ao ponto da docilidade ser natural e generalizada, o que impede as resistências.

Outra característica fundamental do poder disciplinar é o “olhar hierárquico”. Foucault avalia que as disciplinas enquanto mecanismos de controle são possíveis se forem contínuas e

constantes, para isso, é necessário vigilância. O olhar hierarquizado seria, então, a capacidade de o poder vigiar o corpo impondo certo controle e algumas punições; um olhar invisível, de fora e de cima, não horizontalizado. Foucault traz exemplos como os acampamentos militares, as escolas, os mosteiros, e também as prisões. Nesse sentido, o autor lança o olhar para a forma como a arquitetura e a engenharia prestam grande serviço ao “olho invisível”; sem dúvidas, uma de suas análises mais clássicas sobre o tema é a respeito do modelo arquitetônico do *Panopticon*, pensado por Jeremy Bentham no século XVIII. Um modelo de vigilância penitenciário que poderia ser estendido a escolas e fábricas; uma arquitetura que permitiria ao vigilante ver permanentemente sem ser visto. A figura da torre central de controle cria uma rede de poder a qual faz pesar o medo da punição, mesmo sem a certeza de que se esteja sendo vigiado, assim, as ações passam a ser monitoradas por nós e pelos outros.

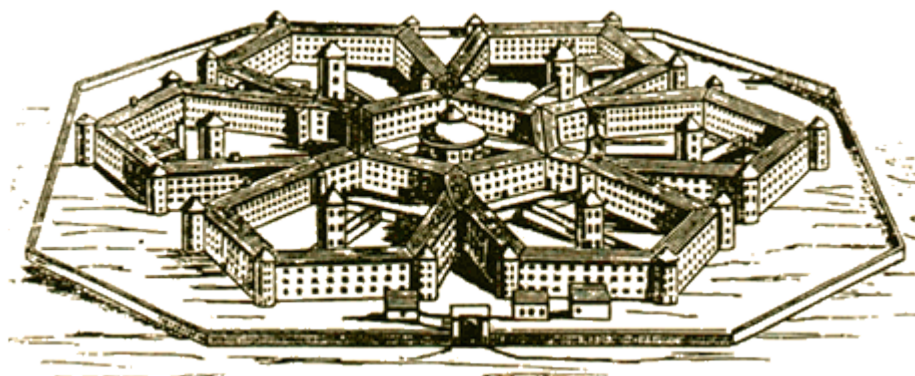


Figura 2: Gravura da visão aérea da arquitetura de uma panopticon



Figura 3: Interior da penitenciária de Stateville, EUA, sec. XX

Culmina às características do poder disciplinar as punições – assunto largamente debatido na quarta parte de *Vigiar e Punir* quando Foucault analisa a violência nas prisões, no entanto, interessa ao contexto deste trabalho outra forma de punição, as micropenalidades. Se

vigiar é um trabalho ininterrupto, punir é o exercício mecânico do poder que precisa ser efetivado e lembrado sempre que houver transgressão a essa dominação. Uma das formas de punição vislumbrada são as chamadas micropenalidades, pequenas operações que vão tolir o corpo não dócil, são encontradas em um olhar de reprovação, uma palavra de contenção, gestos, expressões ou mínimas atitudes que exercem uma sanção sobre o outro. Muito peculiar a esta forma de punir é que ela deixa transparecer não um poder exterior e global, mas a relação capilar de poder que se evidencia e só é percebida por quem está no jogo de dominação; em outras palavras, tais penalidades são invisíveis a quem está de fora dessa relação virtual de poder, que só é sentida e funciona exclusivamente entre aquele que exerce o olhar hierárquico e aplica a penalidade e o corpo sobre o qual incide tal punição.

Em síntese, pode-se resumir o poder das sociedades disciplinares como de natureza hierárquica, normalizadora e sancionista.

Numa fase em que Michel Foucault vê a necessidade de ampliar a pesquisa sobre a analítica do poder, o autor, em *A vontade do saber*, alarga o estudo do exercício do poder. Em *Vigiar e punir*, Foucault analisou os corpos dóceis como consequência do poder disciplinar que atua sobre os microcorpos, suas ações individuais e práticas isoladas. Já na primeira parte da pesquisa sobre a história da sexualidade, n' *A vontade do saber*, o autor passa a tratar de uma forma de poder que englobará todos os corpos numa espécie de massa social que precisa ser controlada. A esse controle das populações Foucault chamou de biopoder, ou seja, a capacidade e meios de operação que agem sobre a espécie humana como um todo; uma espécie de “biopolítica” que seria, desta forma, o poder de cálculo que as instituições têm para ordenar a população num corpo social ou corpo como espécie. Trata-se do controle da vida numa rede difusa e total que está em todas as relações humanas, este poder está “sobre o corpo social, ou sobre a sociedade entendida como ‘população’ – novo objeto do biopoder -, [sobre a qual] serão produzidos mecanismos e dispositivos para a regulação, observação, análise, intervenção e modificação da vida, de que são exemplos as estratégias higiênicas, sanitárias, urbanísticas, de controle demográfico e de saúde que proliferam a partir de fins do século XIX” (PASSOS, 2013 p. 13).

Mesmo nessas relações, o poder não está de cima para baixo, pelo contrário, chega a uma instituição de controle porque foi disseminado em todas as relações sociais, está em tudo; esta, diz Foucault, “correlação de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições servem de suporte a amplos efeitos

de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social [biopoder]” (*apud* PASSOS, 2023 p, 13).

O poder disciplinar e o biopoder acabam sendo forças de controle que atuam em complementariedade e formam uma teia mais organizada de dominação social. Enquanto a disciplina age sobre a regulação do indivíduo por meio de microtécnicas de poder - consolidando a biopolítica; esta, por sua vez, embasa o conjunto das técnicas disciplinares como majoritárias para velar a população num sistema de obediência amplo que serve de ponto de apoio aos micropoderes. Isabel Passos nos ajuda a compreender, assim, que “o poder disciplinar está disseminado por todo o corpo social, em todas as microrrelações, Só assim é possível explicar a adesão maciça dos indivíduos à ordem dominante. Através de sua experimentação e difusão paulatina, este tipo de poder foi mostrando sua eficácia” (PASSOS, 2013 p. 14).

Outro tipo particular de poder estudado por Michel Foucault está nas relações sociais observadas nas sociedades medieval e neoclássica. Esta forma de poder não pertencente às civilizações gregas, mas encontrada na sociedade romana no desenvolver do cristianismo e, mais tarde, intensificada no Renascimento pelos movimentos de Reforma e Contrarreforma nos séculos XVII e XVIII. Aquilo que o filósofo chamou de *poder pastoral* seria uma forma de exercer o controle sobre os homens a partir da figura do pastor e seu rebanho. Na filosofia cristã, os homens estão neste mundo para experimentar uma vivência a qual possibilite a salvação da alma e, portanto, poder desfrutar de um lugar no paraíso. A figura de Jesus Cristo é representada constantemente, na literatura cristã, como ovelha que se entrega ao sacrifício, mas também como pastor que conduz seu rebanho ao caminho da salvação. A metáfora do pastorado possibilitou aos antecessores do catolicismo e depois aos líderes da igreja Católica ou mesmo do cristianismo de forma geral, exercer uma forma de poder no qual os indivíduos se reconheçam como ovelhas de um rebanho e que precisam ser conduzidos por um pastor. O pastor como dono do rebanho sabe o que suas ovelhas necessitam, sabe como e em que direção devem caminhar.

Para exemplificar esta espécie de poder, vejamos uma narrativa contada no interior da cidade de Abaetetuba-PA.

*Teimoso*²⁷

Era um domingo né. Não era Dia Santo, era... Espera aí... [...]. Era. Tem uma que [] era uma quinta-feira não sei como é, que nem passarinho faz o ninho, papai que dizia.

Aí eles acordaram fizeram o café [] tomaram. Aí ele disse assim:

²⁷ Esta narrativa foi publicada no livro *Abaetetuba conta...*, de SIMÕES & GOLDBER (1995: 108), encontra-se disponível no banco de dados digital do acervo IFNOPAP sob o código BQ01As1311093-III -0001. Coletada pela pesquisadora Ruth Helena Dias, da informante Dalila Cardoso Correa.

_ Olha minhas filhas - elas eram duas - eu vou, eu vou caçar e vocês vão para a roça sacar²⁸ mandioca.

Elas disseram assim:

_ Mas papai, hoje é feriado é dia santo.

Diz-que ele disse, assim:

_ Que dia santo nada, vão que é. Vão sacar mandioca, quando eu chegar da roça, como é? Do coisa... Como é que eu vou caçar? Da caçada... Eu vou buscar essa mandioca com vocês lá.

Aí ele foi para lá. Diz-que... Aí diz-que elas disseram que não iam, não iam. Aí diz-que ele ainda deu uma surra nelas, não. Aí, elas pegaram os paneiros delas, os terçados e foram embora e ele foi para o serviço dele, caçar ele. Quando, aí, eles foram [], ainda não tinham ido, elas chegaram de novo.

Aí, ele [] ele disse assim:

_ Mas vocês já vieram? O que foi que aconteceu?

Aí que ele surrou elas.

_ Que foi que aconteceu?

_ Ah! Nós estava lá sacando a mandioca, já tinha, já tem dois monte, tinha muita mandioca.

Diz-que dava quilômetros.

Aí, ela disse assim:

_ Mas é que apareceu uma senhora, uma senhora idosa uma velha...

Diz-que ela dizia para ele.

_ Aí ela falou: “Bom-dia meninas!”

È elas responderam... Tomaram a benção dela. Tomaram a benção e ela disse assim:

_ Olhe eu sou Nossa Senhora. Eu vim para dizer para vocês que voltem para casa de vocês, que hoje é dia santo. É feriado [], é feriado que nem os passarinhos fazem os ninhos.

[...] Aí ele disse:

_ Que dia santo nada vocês não querem é trabalhar.

Pegou o cinto e deu umas rimpadas²⁹ nelas, em todas as duas [...]. Aí, ele disse assim:

_ Então fiquem que eu vou.

E ele foi. Elas tinham logo entrado, aqui, no serviço e o monte de mandioca já estava ali, os paneiros delas. [...] Aí, na ocasião ele pegou na mandioca - na maniva - e cortou.

Ele foi sacar, quando ele forcejou, segurou um lado do pé. Aí, quando ele, ele disse:

_ Ah meu Deus! O que foi isso?

Aí, só dobrou para cá o pé da mandioca, e tornou a forcejar com outro pé. Aí, na mesma hora ele se enterrou lá e ficou. Foi ficando, assim, pela perna []. Aí, ele... Até meio-dia, não voltou de lá, desta roça.

Aí, a mulher foi procurar. Chegou lá, ele estava lá, quando [...]. Ele enxergou ela, ele disse:

_ Ah, mulher, acode ele, que ele se enterrou aqui, assim, assim, aqui, e daqui ele não sai mais.

Aí, ela veio chamar o pessoal.

Foram, cavaram, cavaram. Levaram água pra ele tomar, o almoço pra ele, que já era meio-dia.

Aí, ele chegou lá, ele disse... Começaram a cavar. Um cavava de um lado, outro cavava do outro. Puxavam o braço dele, e nada dele sair.

Aí, quando foi, assim, com obra... Quase de noite, foram chamar o... [...] Chegou, foram chamar o padre.

O padre veio para confessar, pra ver o que ele dizia, não.

Aí, armaram... Aí, que armaram logo a casinha em cima dele, dele, do homem.

Aí, ele chegou, benzeu, falou com ele e disse:

²⁸ O mesmo que arrancar, colher.

²⁹ Pancadas com o cinto.

– Aqui não tem jeito, não tem jeito de jeito nenhum. Vocês já cavaram... Quanto mais vocês cavam, mais ele se enterra, não é?

Aí, ele está - assim meio lá – aí, ele pegou... Deixa... Ficaram a noite inteira com ele, lá.

No outro dia, aí, ele morreu.

É assim que eu sei que foi. E foi uma muita admiração pra muita gente, que a gente, neste dia mesmo... A gente... Ah! De Corpo Cristo, foi do Corpo Cristo. Por isso que a gente não deve facilitar.

Sabe-se que as narrativas orais estão repletas de marcas de religiosidade que dão conta de uma forte catequização cristã, trazidas até nós pela presença dos jesuítas na Amazônia, herdada do medievalismo. A narrativa contada por d. Dalila é uma amostragem de como a tradição cristã age diretamente nas crenças e hábitos do amazônida, conseqüentemente, o poder pastoral se engendra aí. A ordem do pai que manda suas filhas colherem mandioca no roçado é imediatamente questionada por elas, por saberem o que reza o costume cristão; índice que desde cedo as crianças já são inseridas nos hábitos tradicionais da religiosidade, o que demonstra a intenção de transmitir, de manter viva, as crenças de uma ideologia, caracterizando a definição de tradição. Essa busca por uma continuidade histórica é feita, por vezes, através de práticas inventadas, porém justificáveis para a manutenção da própria tradição. A isso Hobsbawn (1984), ao fazer referências a muitos símbolos da cultura inglesa, chamou de tradições inventadas.

Na Amazônia, os relatos que figuram dias de festa do calendário litúrgico católico estão repletos de tradições inventadas para assegurar a relação de poder da instituição sobre algumas práticas sociais que se quer manter – a obediência – e outras que se pretende negar – trabalhar em dias santos; essas tradições sobrevivem essencialmente pela repetição, como em um poder disciplinar em que os corpos dóceis repetem e retornam de época em época as práticas docilizadas, podendo serem punidos caso não o faça. Assim, Hobsbawn nos esclarece,

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; (*sic*) uma continuidade em relação ao passado. (1984, p. 10)

Na história lida há duas desobediências; a primeira, vem por parte das filhas ao retornarem do roçado sem que o pai houvesse permitido. No entanto, isso se dá por conta da intervenção divina caracterizada na imagem de Nossa Senhora que aparece para evitar que o castigo pelo desrespeito ao dia santo recaia sobre as meninas, nota-se que a força simbólica da divindade reorganiza as ordens sob uma nova orientação, esta realocação do poder desautoriza

a figura do pai e transpõe o poder à figura de Nossa Senhora, o símbolo mariano sobrepunha a autoridade paterna. A aceitação do que orienta a aparição implica no descumprimento da ordem dada pelo pai, tal desobediência é castigada por ele quando “pegou o cinto e deu umas rimpadas nelas”, o que demonstra que qualquer desobediência, em maior ou menor grau, deve ser punida, a coerção neste caso figura como violência física. O encadeamento dessas ações é fundamental para direcionar o personagem ao clímax da trama. Agora, o homem tem que ir até ao roçado para colher as mandiocas, desobedecendo à tradição cristã, o que faz com que ele seja castigado ficando preso à terra, essa é a segunda desobediência.

É nesse momento da narrativa que surge um personagem interessante para compreender algumas camadas sociais da cultura amazônica, a figura do padre. Ele, na narrativa, é um microcosmo da instituição religiosa que necessita fazer-se presente para garantir a manutenção da crença. Entra em cena o poder pastoral, com a figura representante de um “pastor”, que possui um saber do qual a “ovelha” não domina. Este saber organiza as sociedades e estabelece uma relação de poder em que cada indivíduo assume um lugar de permanência nesse corpo social.

Na história do *Teimoso*, ou mesmo n’*A cobra e a moça* referida no primeiro capítulo, o que encontramos é um sacerdote como conhecedor das causas divinas, é a ele que algumas populações da região amazônica recorrem para curar doenças, solucionar problemas e evitar castigos, como no caso da narrativa *Teimoso*. O padre, como detentor do ensinamento divino e representante da Igreja, é incumbido de apresentar os elementos ligados às práticas do catolicismo, como a confissão e a bênção.

Sobre os elementos ligados ao rito cristão, confissão e bênção, é importante salientar que esta é a transferência de forças, santificar pela palavra, aproximar do santo, e este hábito é bem marcado pelas meninas quando “tomaram a bênção” de Nossa Senhora, e pelo padre que “benzeu” o homem ao chegar ao local.

O outro elemento, a confissão, parte dos ritos sacramentais da igreja Católica, e prática comum na doutrina cristã, é por ele que se expurgam os pecados, que se absolvem as faltas. Esta tradição da confissão é um exemplo de identidade multifacetada, pois ela chega até nós pelo catolicismo cristão, mas anteriormente foi resultante da soma de elementos oriundos do judaísmo, como o reconhecimento da culpa, a penitência, a reparação, etc. (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2009, p. 187-188). Essa é uma característica muito própria do poder pastoral, estudado por Foucault; a metáfora do pastor e seu rebanho presente no imaginário das sociedades cristãs medievais e renascentistas, seus líderes passaram a usar de mecanismos de

controle para penetrar na interioridade dos sujeitos, conduzindo sua sujeição. Práticas como a confissão, o exame de consciência e o direcionamento espiritual permitiam ao pastor conhecer a interioridade dos sujeitos e conduzi-los a ações que servem a um poder.

Na narrativa, é pela confissão que o padre tenta solucionar o problema, por meio do reconhecimento da culpa que se tenta absolver a desobediência e evitar o castigo. No entanto, é pela voz do padre que conhecemos a sentença do homem: “aqui não tem jeito, não tem jeito de jeito nenhum”, haja vista que a transgressão da regra, o ato de trabalhar em dia instituído santo é sobremaneira grave, e o castigo para tal é a morte.

A penitência espiritual e por vezes física, como no flagelo, são consequências de uma culpa criada para orientar a conduta dos corpos e das mentes. Confessar-se, por exemplo, é mostrar sua culpa e esperar do outro [o pastor] o direcionamento sobre o que fazer. Há nessas relações um forte mecanismo de poder, pois o confessor reconhece que o confidente tem o poder e o saber superior capaz de direcionar a alma à salvação.

O desfecho da narrativa é contado pelo narrador ao falar da admiração de toda a gente pelo caso e só ao final ele revela que o dia santo desobedecido, que ficou em suspense durante toda a história, é o dia do Corpo de Cristo. A importância em não se trabalhar nesse dia é ratificada até mesmo pela natureza: “que nem os passarinhos fazem os ninhos”, relação de poder que busca uma conversão semiótica em direção aos elementos da natureza, como havendo plena consonância entre o poder exercido e os que se sujeitam a ele, a ponto da natureza legitimar esse poder.

A Igreja Católica, atualmente, chama ao dia do Corpo de Cristo, de Sexta-feira da paixão, mas algumas comunidades interioranas preservam a data como o dia do Corpo de Cristo, visto que é neste dia de encerramento do período quaresmal do calendário litúrgico da igreja que se rememora a crucificação e morte do corpo de Jesus. A data é de tal maneira solene que algumas cidades realizam procissões com imagens do corpo de Cristo morto; uma espécie de luto o qual exige que o dia seja guardado em silêncio, sem trabalho ou festas para os católicos.

Dessas tradições, imbricadas de memórias, faz-nos lembrar que a memória também difundiu a fé. A memória aqui cumpre um papel já pretendido desde a idade média, em que era concebida como um processo que se volta para o passado, buscando dele extrair a matéria bruta a ser trazida, resgatada para o presente. Neste período, a igreja atribuiu valor memorável aos acontecimentos e milagres do passado, pela memória dos santos. A escolástica instituiu estudos aprofundados sobre memória, a partir de tratados, documentos e reflexões de pensadores da

época. O papel da memória é difundido principalmente na esperança e renovação da fé cristã, para tanto, a igreja traz à cena a memória dos mortos, os milagres, a vida dos santos e mártires em prol de assegurar que todos se lembrem dos ensinamentos do Evangelho, isso é atualizado nas inúmeras procissões, festejos, ritos e costumes hodiernamente praticados, principalmente, em comunidades tradicionais da Amazônia. Tal prática não se faz, é claro, sem engendrar uma relação de poder nessas memórias, postas que referem obediência dogmática à doutrina.

Por mais que o poder pastoral pareça um forma de poder medieval e longe de estar presente no Estado moderno, ou apenas em comunidades isoladas pelo tradicionalismo, Foucault analisa algumas permanências desse poder em práticas modernas, como na medicina ou no direito. Ao médico cabe a figura de quem detém um conhecimento específico capaz de curar o paciente que vem “confessar” seus sintomas, suas angústias por conta da doença. O médico pode diagnosticar a condição do paciente e definir seu lugar na sociedade, como no caso da psiquiatria, da clínica e do que acontecia com os ditos “loucos” relegados aos hospícios. Ou ainda o que acontece com o juiz diante da figura do delinquente; o infrator “confessa” seus atos enquanto o juiz, por deter o conhecimento da Lei, julga a viabilidade de uma punição para que o indivíduo aprenda qual deve ser seu comportamento na sociedade, podendo ser a penitenciária o local reservado, pelo outro, à condenação baseada num conjunto de leis que o outro domina e aplica.

É preciso que haja aquele que direciona e que julga, como também é necessário haver o julgado e condenado para que sirva de exemplo aos outros. Assim, tais outros – “rebanho” – podem observar nas figuras de quem julga e quem é julgado uma relação de saber-poder, isso mantém um laço de obediência dentro de um espaço definido que o faz não sofrer punições e poder desfrutar da “salvação”, seja ela o paraíso ou a liberdade fora das prisões ou dos hospícios. O pastor, o rebanho e as ovelhas condenadas são figuras necessárias para a construção de um imaginário social que organiza as relações de poder e definem lugares na sociedade.

Assim, a figura do padre nas narrativas amazônicas atua como o pastor, o juiz, o médico da alma; em outras palavras, o padre enquanto líder religioso é o organizador social e detentor das explicações, às vezes até mesmo sobrenaturais, por que passa uma comunidade. Muitas vezes é ele quem explica o surgimento de um mito, de uma enfermidade ou mesmo condena aquele que por algum motivo desobedeceu a tradição da organização social vigente. Cabendo a esta figura não apenas o papel inquisitorial da idade média, mas incorporando elementos da tradição amazônica o padre enquanto pastor nesta região faz parte de um imaginário de

confluências culturais, contatos de culturas diversas que tecem um poder pastoral peculiar ao analisado por Foucault, pois não explica apenas a organização da sociedade na concretude dos fatos “reais”, o poder pastoral nas narrativas amazônicas acessa a organização do imaginário popular e lá exerce sua naturalidade e sobrenaturalidade em plena consonância.

O que chama atenção na obra de Foucault é que as relações de poder estudadas são pautadas, também, sobre a produção dos saberes, e estes saberes servem a um efeito de poder. Quando pensamos na produção do saber como possível a um efeito de poder, de início deparamo-nos com a proposta de Foucault em pesquisar a genealogia do poder, em detrimento apenas de formular uma teoria geral do assunto. Mas a questão que se impõe é quanto à forma que esses saberes são construídos e com que objetivo. Se pensarmos o comportamento desses saberes em realidade local, amazônica, é notório conceber um conhecimento que se põe como tradicional, regulador. O que o filósofo nos interroga, afinal, é: que poderes querem legitimar quando elegem um ou outro saber como verdadeiro?

Se relacionarmos a produção de saber tradicional com o conhecimento científico, se impõe também o questionamento sobre: quais saberes são minimizados em função de outros que são legitimados? Quais sujeitos ou discursos são apagados para edificar outros saberes? O que fica denunciado é que estas perguntas estão fortemente ligadas a constante e já vislumbrada questão desde o século XVIII da especialização do trabalho e do conhecimento. O trabalho especializado prima por um conhecimento cada vez mais verticalizado e de bases científicas, quanto que o saber empírico, por não ter a alcunha de científico, fica marginalizado. Nos saberes tradicionais amazônicos, inúmeros sujeitos foram calados ou ignorados por não portarem o selo de qualidade das grandes academias de produção do saber. Ainda assim, por que esses sujeitos minorizados ainda encontram espaços em suas comunidades? É interessante pensar que pesa sobre eles a tradição, a memória e a experiência

A construção do saber está intimamente ligada à construção e emprego da palavra. Se o saber é construído a partir da experiência vivenciada, o conhecimento empírico, o acúmulo da observação do mundo e seu funcionamento e daí extrair algo aplicado à vivência em sociedade; podemos, então, diferenciá-lo do conhecimento, informações sistematizadas e construídas a partir de um aparato que permite identificar um método de análise, uma teoria ou que carrega consigo o prestígio de científico, como artefato a mais para ser legitimado enquanto verdadeiro.

Se entre conhecimento e saber já se instaura uma relação de poder capaz de, pela alcunha do científico, edificar e legitimar um em detrimento do outro; a nomeação e organização da sociedade em informações que se agrupam como conhecimento e outras que se agrupam como

saberes estabelecerá uma relação de poder nesta organização. Basta ver o que acontece com o contato entre as diferentes culturas na larga história de colonização das sociedades, especialmente aquelas por que passou o continente Sul-Americano. O contato das línguas, o estranhamento do outro, a troca de produtos, nada aconteceu sem que se deixasse de lado uma forte imposição de poderes. Isso é fundamentalmente transmitido pelo poder da palavra, pelas relações discursivas e, conseqüentemente, pela produção de saber desse contato. Quando um ritual de pajelança ou curandeirismo é nomeado – pelo dominador - como prática de feitiçaria e não de medicina, no mínimo, está associação pretende levar os pajés à fogueira e não ao reconhecimento social.³⁰ Trata-se da palavra como mecanismo de estabelecimento de um poder, a palavra serve – ao nomear – à cultura dominante em aspectos políticos, econômicos e sociais; a produção, construção ou invenção do saber servirá, também, a este propósito.

Por fim, cabe verificar que nas intermináveis relações de poder existentes na história da humanidade, cumpre mecanismos ora sutis ora violentos de dominação, no entanto, o mesmo poder coercivo é também coesivo, garante organização social. Basta-nos a obrigação de observar de que forma estas relações ultrapassam o limite do organizacional e enveredam pelo simbólico violento.

³⁰ A respeito das relações de poder na palavra presente no contato entre navegantes europeus e os índios, ver o documentário *Viagem das Ideias*, dirigido por Satya Caldenhof, inspirado no livro homônimo de Renan Freitas Pinto. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3wNpec6A9Lw> e <https://www.youtube.com/watch?v=NJx04SeyTio> Acesso em 11 de Jan de 2016 às 01h30min.

CAPÍTULO 3
SÓ PODE SER BOTO:
UMA LEITURA SOBRE A DOMINAÇÃO MASCULINA

*“Foi boto, sinhô,
Foi boto, sinhá,
Que veio tentá
E a moça levou”*
(Antônio Tavernard)

Mosaico de rastros, índices, cicatrizes, representações culturais que firmam o cenário amazônico plural. A cultura amazônica é teia de várias significações, moldada por matrizes de formação cultural distintas, distantes, mas confluentes. Da mesma forma são as pistas deixadas para interpretar essa própria cultura; a história cultural amazônica não foi estudada e dissecada desde os clássicos até os dias atuais, não consta seus pormenores nos cânones do conhecimento. Essa história é recente e inconclusa, pouco conhecida e menos ainda estudada; mas isso não é uma realidade estanque. As universidades, os governantes, o Brasil e o mundo têm voltado seus olhares para o cenário amazônico; aliás, a própria Amazônia desperta para entender-se Amazônia. Ainda que reproduzindo estereótipos antigos, discursos devassados e destrutores, há um esforço constante – principalmente das universidades da própria região – de produzir conhecimento voltado para essa realidade cultural.

Produzir, difundir, valorizar e fixar o conhecimento e saberes da região nela própria, é o trabalho necessário de comprometimento de todos os setores e cenários que compõe o que se entende por Amazônia. Em outras palavras, a tentativa de valorizar e reconhecer a identidade amazônica parte de um compromisso mútuo: do amazônida, em se pensar integrante do território e, por conseguinte, também reflexo da própria história cultural da região; e do estrangeiro, em respeitar e valorizar o saber e a diversidade local desconstruindo a concepção colonialista sobre a Amazônia. Nesta via de mão dupla, o movimento interno e externo de valorização do lugar fará com que as modernas concepções sobre a Amazônia sejam construídas respeitando os múltiplos sujeitos identitários do local.

Entendendo que a identidade cultural é múltipla, porque seus sujeitos também o são, entende-se, também, que as pistas dadas para pensar essa pluralidade não estão concentradas em um único elemento. Ao contrário, os rastros deixados estão disseminados em vários aspectos identitários, isso dificulta reuni-los para montar um mapa ou um quebra-cabeça sobre a história cultural amazônica. Mais complexo ainda quando se trata das relações de poderes, pois foram diluídas minimamente na estrutura societal. Se pensarmos que o corpus de pesquisa deste

trabalho lida com relatos orais de representação do imaginário popular amazônico, chega-se a um ponto de tensão metodológico ao perceber que as narrativas estudadas não reúnem em um só relato – nem dariam conta disso – todos os elementos necessários para representar a cultura amazônica. Aliás, essas narrativas carregam, como já foi dito, poucos rastros sobre a memória ou as relações de poder. Isso significa que urge a necessidade de eleger algumas narrativas as quais carreguem consigo o maior número de rastros possíveis a serem estudados, no entanto, muitos outros índices estão presentes em tantas outras histórias. Como proceder, então, diante dessa dificuldade?

Metodologicamente, duas narrativas foram selecionadas para refletir o tópico mais relevante abordado nesta pesquisa, a relação falocêntrica no imaginário. Estas narrativas somadas àquelas outras já apresentadas ao longo dos dois primeiros capítulos, evidenciam ao leitor aquilo que se pretende concluir sobre as relações de poder e as memórias nos relatos orais. Por outro lado, faz-se necessário, também, agregar mais elementos, informações e rastros narrativos aos que serão expostos; daí serão usados fragmentos de outros textos do corpus de pesquisa, mas apenas fragmentos, pois o espaço que a leitura integral dos diversos textos tomaria seria extenso demais além de exaustivo ao leitor. Portanto, as narrativas integrais serão auxiliadas por fragmentos de outras narrativas e entrelaçados à análise, desta forma, o discurso do contador e do texto acadêmico se confluirão em uma só voz discursiva, um ratificando o outro na condução do argumento. Caso o leitor se interesse, todas as narrativas utilizadas estão disponíveis no acervo IFNOPAP, devidamente identificadas caso haja interesse em consultá-las.

O capítulo, então, segue o objetivo de mostrar narrativas que se agrupam por terem a figura do boto como eixo central. Neste grupo de narrativas, destaca-se dois aspectos importantes: a representação simbólica desse encantado para a poética da Amazônia, e como essas narrativas denunciam relações de poder ligadas ao falocentrismo. Dando ênfase nas exigências sociais sobre a mulher, nos índices que denunciam uma estrutura societal fundada no patriarcado e nas consequências disso para o imaginário.

3.1 A Vigência do falocentrismo como forma de dominação

A reflexão a ser construída centra-se em narrativas sobre o mito do boto. Nelas, buscam-se identificar índices reveladores de estruturas que organizam uma centralidade de dominação a partir do masculino. Geograficamente, no acervo IFNOPAP, as narrativas de boto são recorrentes, principalmente, nas contações do município de Santarém. Cerca de 30% das

narrativas coletadas naquela cidade tratam do boto como tema principal³¹. Posto que o imaginário amazônico é repleto de temas possíveis de serem abordados, e especificamente nas condições em que o contador foi sujeito a narrar suas histórias – os pesquisadores IFNOPAP eram orientados a deixá-los livres para contar o que quisessem -, os temas poderiam ser de natureza tão diversa que agrupá-los originaria uma lista extensa de assuntos diversos. Mas quando se observa a recorrência do boto como tema, chama atenção a necessidade do amazônida santareno de falar desse mito.

É claro que a primeira justificativa para tal incidência é a geográfica. A cidade de Santarém está localizada na mesorregião do baixo Amazonas, no Pará, e é banhada por dois gigantes da região: os rios Amazonas e Tapajós. A orla da cidade presencia o encontro das águas turvas com as águas claras desses rios, esse fenômeno serve de atrativo para inúmeros turistas visitarem a região. Durante muito tempo, o principal acesso à cidade era por vias fluviais, só com o projeto militar de integração da Amazônia ao território nacional na década de 1970 é que a cidade fora alcançada por malha rodoviária, com a construção da Br 163, que liga Santarém-PA a Cuiabá-MT. Portanto, é clara a ligação do amazônida santareno com o fluxo das águas, os rios funcionando como reguladores da vida cotidiana dessa localidade. Nesse sentido, perceber o imaginário como fenômeno social, também, influenciado pela geografia cultural, reflete a necessidade de entender que ele possui fronteiras temáticas (não no sentido de limitação ou impedimento, mas agrupamento e semelhança de característica) apontando para uma espécie de cartografia dos mitos. O que nos leva a pensar o imaginário como espaço de criação poética vinculado à geografia cultural.

Por sua recorrência, as histórias de boto, em Santarém e em toda Amazônia, são diversas. Apesar de reconhecer no enredo da maioria delas tramas e desfechos semelhantes, os causos que tratam do boto estão ligados a muitos temas do cotidiano amazônico, a exemplo da pesca como economia local, da preservação de espécies marinhas, dos festejos que movimentam as comunidades, entre outros. No entanto, tradicionalmente, o mito do boto está relacionado ao encontro amoroso entre a metamorfose do animal em homem com a moça ribeirinha que se vê seduzida pelo encantado. A exemplo desse enredo recorrente nas contações sobre o boto na região, veja a narrativa a seguir.

³¹ Trata-se de 17 narrativas de um montante de 58 pertencentes ao acervo de Santarém-PA.

O cara metidão³²

Às vezes, os “bacanas” se dão mal...

Tinha um negócio de uma sede, aí no João Carlos, e toda vez que tinha festa dançante, quando eram assim... Em uma certa hora da noite, quase já pra banda da meia noite, aparecia aquele camarada, lá na festa: todo metidão, todo de branco, todo no pitose.

Aí, ele se agradou de uma dona. E ela, também, pensando que fosse uma outra pessoa. E, aí, ficou certo, né.

Era toda festa que tinha, quando era aquela hora, ele ia farrear com a dona, lá. Ela já sabia, também. Esperava por ele, e, aí, foi. Foi,foi,foi...

Depois, o pessoal começaram a desconfiar com o negócio. Que uma pessoa estrangeira, Alemão, coisa assim: claro, bonito. E olha foi, foi, foi...

Aí, depois, a menina foi ficando descaída, descaída.

Aí, depois, desconfiaram com o negócio. E o pai dela foi procurar saber. Levou ela no curador.

__ Foi mesmo o cara?

E, aí, ela disse:

__ Foi esse camarada

Ele não era gente, não. Ele era boto.

Novamente na festa. O pai da menina viu ele com ela e ficou na espera, lá, ele já tinha enxergado ele lá. Ia passando, ele botou-lhe um tiro. Foi paaaá. Ele correu, caiu n´água. Foi aí mesmo, no laguinho, atrás de Óbidos.

Quando foi no outro dia, estava tufado o bichão, o caboclo.

O boto é o encantado que toma espaço na Amazônia, sob este signo estão presentes interditos, transgressões, proteção e amor. À primeira vista, as histórias de boto estão fortemente ligadas às relações amorosas. Sua figura tem a responsabilidade de criar uma atmosfera que exponha a maneira como o amazônida vive, invencionista e idealiza as tramas amorosas. Mas também, está nesta mesma figura, fortes marcas de uma dominação masculina que se transporece no imaginário e por ele se dilui.

Para Paes Loureiro (2001), o mito do boto toma proporções poéticas e estetizantes de criação que configuram um *ethos* amazônico, isso é capaz de dar conta de uma atmosfera particular de criação. Trata-se de uma forma de devaneio e espaço poético no qual o imaginário popular serve ao amazônida como lugar da memória e da imaginação, dos rastros e dos poderes.

São lugares comuns da cena amazônica encontrar o boto em festas dançantes, sejam as que estão ligadas às festividades do santo padroeiro do lugar ou festas tradicionais comemorando os elementos relacionados à atividade econômica da localidade. Quando não surge nestes festejos, aparece a desoras nas casas das moças, visitando sua rede enquanto todos dormem. Chama atenção a marca temporal simbólica que o encantado escolhe para aparecer, à meia-noite, “em uma certa hora da noite, quase já pra banda da meia noite”. Pois a meia-noite

³²Esta narrativa foi publicada no livro *Santarém conta...*, de SIMÕES & GOLDRER (1995 p.95), encontra-se disponível no banco de dados digital do acervo IFNOPAP de código não identificado. O texto apresenta-se transcrito tal qual a pesquisadora Célia Maria G. dos Santos o fez ao ouvir a informante Sebastiana Pereira daSilva.

ou hora grande é o momento da cisão entre um dia e o outro, mas é também a oposição entre o meio-dia, hora em que não há sombras, por esse fenômeno também é conhecida como hora da lucidez, quando tudo pode ser visto. Ao oposto do horário em que tudo pode ser visto tem-se a meia-noite, o inverso à lucidez e quando o visível é questionável. A mulher na narrativa de d. Sebastiana achava que estava vendo outra pessoa, “*e ela, também, pensando que fosse uma outra pessoa*”. O boto e as horas impossibilitam a lucidez da mulher, ela não pode ver a realidade que a acomete, menos ainda reconhecer a forma verdadeira daquele encantado. A meia-noite é passagem de um dia ao outro e, na vida das mulheres que se deitam com o boto, passagem de uma condição a outra: da lucidez ao encantamento, do está em conformidade em um grupo social ao está na condição de transgressora dos costumes desse mesmo grupo.

Passemos a relacionar uma outra narrativa a esta primeira para que mais elementos possam evidenciar marcas profundas do mito do boto. Para isso, veja a narrativa contada pelo índio Galiby.

Célia e o boto cor-de-rosa³³

“... Jacques Cousteau tinha razão: ele existe!”

Eu estive numa casa, numa casa chamada... num lugar chamado Anapu.

Eu moro... parei uns quatro meses naquele rio. Então, teve uma moça lá, que, conversando comigo, ela me disse:

_ Você sabia, que teve uma prima minha que casou com o boto?

Aí, eu disse:

_ Como?

Ela disse:

_ Porque de noite, sabe, a gente ia... meu tio apagava a luz... Ela contando... “Aí, então, chegava um rapaz muito bonito. Loiro, de olho azul, né. E essa moça estava às vezes dormindo. E esse rapaz chegava, chamava ela. Ela levantava e, por fim, ele levou uma vez. Da outra, ela não voltou mais”.

Aí, a mãe dela chamou o pai dela e foram e deram o alarme. E a menina tinha ido embora pro rio. Aí, ficaram naquele negócio: será que o boto carregou? Ou ficou? Ou cobra? Alguma coisa.

_ Passados os dias, - diz a moça pra mim - Diz que passados os dias a moça apareceu.

Eu disse:

_ Como você viu?

Ela disse:

_ Por que eu estive no fundo com o meu namorado. Ele é muito bonito.

E, e, eu fi [], cheguei até a conhecer essa jovem. Eu perguntei pra ela, se no fundo tem cidade. Ela disse:

_ Tem Galiby, porque esse rapaz que me levou era muito bonito, esse, esse boto.

Então, esse boto, ele, ele, principalmente o boto vermelho, né, ele é acostumado. Por isso que muita gente mata ele pra tirar o olho dele pra chama de mulher. Muitas pess[], muitas pessoas matam a bota pra tirar a parte...Vou falar o português certo:pra tirar a vagina.

³³Esta narrativa foi publicada no livro *Santarém conta...*, de SIMÕES & GOLDBER (1995 p.99), encontra-se disponível no banco de dados digital do acervo IFNOPAP sob o código EQ01BVapa300494-IV. O texto apresenta-se transcrito tal qual a pesquisadora Edigleida Silva Cunha o fez ao ouvir o informante Galiby.

Quando ela voltou do fundo, a vida daquela moça ela...Só que ela não era mais aquela. Aquela pessoa, como era dentro dela, de antes, né: dada com todas as pessoas. Quando ela voltou, ela já não era... Ela já tinha... O jeito mesmo dela, era conviver no fundo.

E ela passou a morar... Os pais dela tiraram ela daquele lugar. Queriam mandar ela para Belém, e ela disse que não ia. Então, ela disse:

_ Minha filha, você tem que ir, de qualquer maneira.

Aí, a mãe dela e mais um irmão que ela tem, que eu conheci, também, lá, no rio Anapu, botaram ela no barco chamado [], chamava-se Santa Terezinha. E, esse barco fazia linha Belém - Igarapé Mirim, lá. E ela foi pra esse lugar, pra Belém. Quando chegou de meia viagem... ela contou que o boto ia seguindo ela, mesmo assim... Ela não parava na rede.

É comum nos relatos amazônicos do acervo IFNOPAP encontrar histórias diversas sobre a metamorfose de animais em humanos ou de humanos em animais. O pressuposto nas histórias de boto, ainda que o contador não focalize este aspecto, é o caráter metamorfo deste encantado - talvez uma das transformações mais conhecidas no imaginário amazônico. Diferente das transformações que animalizam o humano, as quais não focam bem claro o intuito daquela transformação, podendo ser sina, maldição ou responsabilidade de proteger a floresta; com o mito do boto há um claro objetivo na metamorfose, se infiltrar nas cenas humanas e seduzir uma mulher.

Essa metamorfose está marcada por elementos identificadores, posto que na maioria das vezes trata-se de um homem alto, loiro, vestido de branco e usando chapéu: *“aparecia aquele camarada, lá na festa: todo metidão, todo de branco, todo no pitose³⁴”*; *“aí, então, chegava um rapaz muito bonito. Loiro, de olho azul, né”*. Percebe-se, em primeira instância, que para atrair a atenção das mulheres o encantado não assume a forma e característica de um morador local; sua transformação personifica o ideário de beleza do outro, do de fora, do estranho. O boto se diferencia porque sua beleza não segue o “padrão” local, é diferente e chama atenção pois encarna o desejo por conhecer o desconhecido; um padrão de beleza que é importado do midiático eurocêntrico, *“uma pessoa estrangeira, alemão, coisa assim: claro, bonito”*.

Em cidades maiores, conhecidas pelo turismo amazônico, como Belém, Santarém, Manaus ou Parintins, esse estereótipo de belo reproduzido no boto está ligado a presença de turistas na região, o que reforça o desejo do imaginário em criar aproveitando as vivências da comunidade; mas também impõe uma idealização da beleza pautada nas características do colonizador. Já aqui há uma marca de valorização ou culto dos modelos importados da cultura dominante, enquanto se apaga ou minimiza os traços de outras matrizes de formação cultural, como a negra ou indígena.

³⁴ Expressão popular utilizada para referir uma pessoa elegante, tida como bem vestida, de fino trato.

Apenas em poucos casos, as características físicas do morador local são personificadas nos mitos de metamorfose, isso ocorre quando o encantado pretende seduzir mulheres já casadas que possivelmente resistiriam deitar-se com outros homens, pois se negariam a traição. Nessas condições, a estratégia lembra um dos artifícios de que se valia Zeus para alcançar seus objetivos sexuais na antiguidade clássica, assemelhar-se aos maridos das mulheres para delas desfrutar.

A metamorfose é o meio que o amazônida encontra de externar no imaginário o desejo de conhecer e criar – nisto o devaneio – formas de desdobramento das experiências culturais. O boto e tantas outras transformações encenam a força imaginativa, desta forma, “poder-se-ia concluir, de um ponto de vista analítico, que as metamorfoses são expressões do desejo, da censura, do ideal, da sanção, saídas das profundezas do inconsciente e tomando a forma na imaginação criadora” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2009 p.608).

Por ser força que emana do inconsciente, é que o mito do boto assume o ardor sexual das relações humanas. Sua metamorfose em homem é capaz de oferecer o êxtase dionisíaco às mulheres, ele é a forma de pura atração pela qual as moças se deixam levar às profundezas do rio sem medir consequências ou se darem conta do desejo freudiano que as arrasta em obsessão ao fálico. Assim,

O Boto é um encantado da metamorfose por excelência, expansão de uma espécie de êxtase dionisíaco, que deixa as mulheres fora de si mesmas, fazendo-as esquecer todas as normas para seguir somente o impulso ardoroso desse ser de puro gozo, de amor sem ontem ou amanhã. Esse ato puro de prazer que em si mesmo se encerra, que é forma e conteúdo de si mesmo e que se estrutura esteticamente como mito. Momento de personificação da alegoria do amor. (PAES LOUREIRO, 2001 p. 208)

A simbologia central do boto gira em torno de um eixo que marca uma relação de poder ancestral, o falo. O boto é um mito fálico, reproduz uma estrutura societal falocêntrica. Em narrativas indígenas o deus Uiara transforma-se em boto para ter relações sexuais com as cunhãs à beira do rio. Na Amazônia, este mamífero cetáceo da família dos delfínídeos, recebe o nome de boto e tem espécies diferentes, como o tucuxi, o boto que protege as canoas e pescadores; e o boto vermelho³⁵, conhecido por suas aventuras sexuais com as ribeirinhas. A centralidade

³⁵ Muitos o conhecem pelo termo boto cor-de-rosa, entretanto, para Manuel Sena Dutra (2009) - pesquisando referências a esta denominação no Museu Emílio Goeldi (PA) – o autor encontra indícios de que o termo boto cor-de-rosa fora empregado por pesquisadores europeus quando em contato com o animal e, mais tarde, essa terminação foi amplamente difundida pelos veículos midiáticos que reforçaram esse termo. Esta espécie de boto nasce com tom cinzento escuro e à medida que se torna adulto assume uma coloração clara e levemente rosada, cor que é reforçada se vista submersa nas águas escuras dos rios da Amazônia. Os ribeirinhos costumemente optam por chamá-lo de boto vermelho. Veja que a simples substituição de uma cor pela outra já evidencia traços de uma romantização pretendida sob o signo do boto.

fálica do boto pode ser percebida desde sua conformidade morfológica quando a cabeça do animal é associada ao falo humano.

No entanto, é na metamorfose feito homem que a questão do poder falocêntrico toma a cena. Sabe-se que em diversas sociedades da história da humanidade, a dominação do grupo era erguida a partir do paradigma falocêntrico. Homens e mulheres se dividiam entre as tarefas de sobrevivência do grupo numa organização hierárquica do sexo. A relação de poder e, portanto, a dominação na maior parte das sociedades estava centrada na figura do masculino – é claro que se reconhece a existência de sociedades de dominação feminina, porém seu legado é praticamente esmagado quando comparado ao masculino. As lideranças e instâncias de decisão, o trabalho nobre, o domínio econômico e tantas outras atividades sociais de comando estiveram e estão ligados ao homem e essa é a base do patriarcado. Sem pretender expor a formação e manutenção do patriarcado na história da humanidade, interessa-nos saber que a Amazônia herda, cria e reproduz mitos e comunidades fundamentadas nesse patriarcalismo. Esta estrutura tem seu cerne no falo.

O mito do boto se insere nessa discussão quando mobiliza a representação do homem com atributos tão sedutores a ponto da mulher não ser capaz de escapar ao seu poder de atração, logo, não foge ao desejo de dominador do boto. Porém, é ao mobilizar o eixo simbólico do falo que as narrativas deste encantado evidenciam as relações de poder. A presença de um estranho na comunidade, capaz de seduzir as mulheres representa, por tabela, ameaçar a dominação cultural simbólica que os outros homens da localidade têm sobre o lugar e as mulheres. É uma espécie de ameaça territorialista simbolicamente erguida entre o estrangeiro (boto) x os nativos. Portanto, ter uma mulher atraída pelo boto significa uma troca de quem tem o controle; o marido, namorado, pai ou irmãos não mais são capazes exercer o poder sobre a moça, porque ela está sob encantamento e ao dispor das visitas e desejos do boto.

A mulher, feito vítima do boto, precisa ser resgatada desse controle e impulso pelo encantado. Para isso, os homens da localidade geralmente se reúnem para armar tocaia e capturar ou mesmo matar o boto, “*o pai da menina viu ele [boto] com ela e ficou na espera, lá, ele já tinha enxergado ele lá. Ia passando, ele botou-lhe um tiro. Foi paaaá*”. Nessa instância, somente a destruição do boto poderá restaurar a ordem ‘natural’ na qual o grupo vivia. Posta a impossibilidade de uma convivência pacífica entre mito e homem, porque um ameaça o poder do outro, além da relação com este encantado configurar uma interdição social da mulher relacionando-se com uma forma originariamente animal. Em muitos casos, o que se nota é o constante tensionamento do marido ou namorado traído querendo vingar seu orgulho ferido, ou

o pai e os irmãos buscando restaurar a honra da moça da casa; em qualquer situação, somente a morte do boto poderá reestabelecer esse poder. “*Aí o curador, finado Neco Pacífico, disse pra ele: _ Olhe, sua filha pra ficar boa, e o boto abandonar ela, só se o senhor matar ele. Se o senhor não matar ele, ele vai matar sua filha.*”³⁶ Narrativas dessa natureza capilarmente disseminam discursos em que o homem está enredado nesta dominação social cuja responsabilidade está na detenção e manutenção desse poder; portanto, sua dominação também o domina em estruturas nas quais ele precisa constantemente se afirmar no controle.

É nesse sentido que o falocentrismo, enquanto fenômeno de relação de poder, dissemina uma série de condições para o desenvolvimento da dominação masculina. Trata-se de uma visão em que as relações sociais podem ser delimitadas pelo sexo, essa mesma visão dá base para buscar justificativas científicas e biológicas da suposta “superioridade dos sexos”. E nesse viés biológico é que o postulado do androcentrismo se desenvolve; se as sociedades acreditam e entendem que o falo é um privilégio dos homens e a mulher, enquanto castrada, é desprestigiada porque não nasceu com o símbolo legitimador da dominação, esta mesma sociedade validará as características biológica como determinantes nas relação de poder; portanto, ter o sexo biológico masculino implica valorizar um conjunto de características deste universo em detrimento de tudo aquilo oposto a ele (o feminino).

A partir desse pensamento, o androcentrismo vigora como o detentor do poder, assim, relações sociais passam a ser determinadas por um fator biológico (androceu) que agrega valor simbólico de todo um conceito de masculinidade dominante, enquanto seu oposto (ginoceu) reúne um universo de características ligadas ao feminino como a fragilidade, passividade e submissão. Nota-se que o cientificismo biológico toma força para validar práticas das relações sociais e abre espaço para o poder da dominação patriarcal. Esse patriarcado, então, alimenta-se de uma base científica para se desdobrar em questões sociais, políticas e econômicas. Portanto, o pensamento falocêntrico centraliza a dominação a partir do sexo biológico, isso estrutura a lógica do androcentrismo que, por sua vez, valoriza as características do universo masculino como superiores e, por consequência, fundamenta o patriarcado como fenômeno de ampla difusão na organização das sociedades, disseminando o poder centralizado no homem.

As narrativas amazônicas transparecem as estruturas de uma sociedade patriarcal em diversos casos e mitos. Uma moça que necessita da intervenção dos homens da família ou da comunidade para pôr fim no encanto do boto é um enredo que coloca o homem como o único

³⁶Fragmentos da narrativa publicada in SIMÕES & GOLDBER. *Op cit.* p.86, sem código de identificação.

capaz, como o detentor do poder de transformar, como o que possui ou recupera a dominação. É o homem capaz de decidir sobre o destino da mulher. Em uma narrativa contada por d. Maria Cunha, de Santarém, uma mulher virgem acaba ficando grávida misteriosamente. “*E os irmãos viviam tristes: _ Mas o que que essa menina tem? Perguntaram. _ Nada. Ela não dizia nada*”. E a vergonha que a moça causara além do comportamento apático, validam uma tomada de atitude por parte dos irmãos. “*Porque naquele tempo, as moças daquele tempo eram moças mesmo. (...) Pois, aí, então, ela era moça e ela ficou muito barriguda. E os irmãos: _ Mas o que é que nós fazemos com essa menina? _ Vamos jogar ela fora. Vamos soltar ela. Botar ela na canoa, vamos soltar ela muito longe daqui. Pra ninguém saber.*”³⁷

Na narrativa, é o masculino que domina, determina e decide sobre o destino da mulher. A sorte trágica da moça é decidida por uma família de estrutura patriarcal, que reproduz os estereótipos de papéis sociais tradicionalmente desejados e impostos à uma mulher. Ninguém poderia tomar conhecimento de uma gravidez sem que a moça fosse casada. Os valores patriarcais pesam sobre os irmãos de tal forma que abandonar a irmã é a solução para evitar as micropenalidades discursivas de uma moral da comunidade aplicada sobre a família. Logo, é o próprio patriarcalismo que, nesse contexto, cria regras de uma sociedade disciplinar, regulada moralmente. Punir as transgressões dessa moral passa pelo silenciamento e exclusão social da moça. Cumprir com o papel designado à mulher é tão cobrado socialmente que não ser virgem sem estar casada é motivo suficiente para dizimar a mulher do convívio familiar e comunitário.

Também chama atenção nas narrativas de boto o seu poder sobrenatural de possuir as mulheres numa espécie de alimentar-se das forças vitais delas. É constante as histórias destacarem o estado em que as moças ficam após serem encantadas pelo boto, seu comportamento, vitalidade e relação com os outros já não são os mesmos. “*E vi que o boto deu de esfaquear*³⁸ *ela toda noite. Ela foi ficando desprazerada e amarela*”³⁹. O estado de encantamento no qual se encontram as deixa incapazes de reagir aos efeitos do boto, daí o impulso incontrolável de encontrar-se como ele, arriscando-se a mergulhar em rios profundos só para gozar de seu amante. “*Quando ela voltou do fundo.(...) Só que ela não era mais aquela. Aquela pessoa, como era dentro dela, de antes, né: dada com todas as pessoas*”.

Novamente o símbolo fálico assume o centro da questão; o estado de pouca vitalidade das moças é decorrente de um encantamento projetado na entrega sexual. “*_ É, é o boto que*

³⁷Fragmentos da narrativa publicada in SIMÔES & GOLDBER. *Op cit.* p.39, encontra-se disponível no banco de dados digital do acervo IFNOPAP sob o código KR01BVca090494-XIV.

³⁸ Manter relações sexuais

³⁹Fragmentos da narrativa publicada in SIMÔES & GOLDBER. *Op cit.* p.83, sem código de identificação.

anda te faqueando. Espera aí, ele anda te botando-lhe a madeira”⁴⁰. Ergue-se uma força simbólica capaz de atordoar, de drenar as forças das mulheres, “*aí, depois, a menina foi ficando descaída, descaída*”, e isto está representado no poder do falo nesse mito, este é o símbolo maior de imposição do masculino sobre o feminino, “*besta, boto! Estava morto. A chapuleta dele... uma monstra!*”⁴¹. Um paralelo desse fenômeno poderia ser feito com as histórias medievais a respeito das ações dos Íncubus, demônios que surgiam à noite para deitar-se com as mulheres e sugar suas almas por meio do ato sexual. Tanto na Europa medieval quanto na Amazônia contemporânea, mitos como o boto ou íncubos são representações desse estado de esgotamento das forças que as mulheres se encontravam após o ato sexual; mais que isso, tal condição consistia em um calar-se socialmente, um silenciamento por que passavam as mulheres e as mantinham em condições de submissas ou controladas, alienáveis, manipuláveis.

Socialmente, desde o medievo até agora, mitos representativos desse fenômeno de silenciamento no esgotar das forças, de alguma forma são usados para calar as mulheres que sofriam e sofrem como vítimas de assédios. Se na Idade Média as mulheres possuídas pelos Íncubus poderiam ser condenadas pela Inquisição alegando possessão demoníaca; na Amazônia, as mulheres atraídas pelo boto sofrem o silenciamento e a vergonha de terem sido vitimadas por este ser, a punição agora está na opressão social pela qual passam. Como os mitos servem a muitos propósitos socialmente, um ambiente de dominação machista pode muito facilmente disseminar histórias em que uma mulher fora vítima do boto, enquanto ela, calada, é vítima de assédios por aquele que consiga fazê-la calar e, oprimida, corroborar com a narrativa de uma vítima do boto.

A experiência popular faz surgir figuras representativas na composição da cultura amazônica. São seres naturais e sobrenaturais componentes de uma atmosfera peculiar; botos, iaras, matintas, animais encantados, e também ribeirinhos, regatões, índios e pescadores, todos juntos tecem o cenário de encantarias e sobrenaturalidades do imaginário amazônico. Dentre essas diversas figuras também se encontram os curandeiros. Há nessas personagens um misto de funções importantes para comunidades tradicionais. Eles são personificações da sabedoria popular e da representação espiritual do grupo, os curandeiros carregam consigo as memórias práticas para orientar as pessoas da região sobre como se comportar diante dos fenômenos do sobrenatural. O curandeiro, em inúmeras circunstâncias, assume uma função de conhecedor dos caminhos espirituais e é capaz de orientar os ribeirinhos. “*Levou ela no curador*”, “*senão levar*

⁴⁰*Idem* p. 84.

⁴¹*Idem* p.85.

ele pra benzer, vai acabar por morrer louco”, “só que um,, um curador, né, desses velhos do interior”.⁴²

Por isso, na cultura amazônica há espaço singular para esta figura, porque ele é, sobretudo, o conhecedor da memória de uma medicina espiritual, suas funções lembram os xamãs de grupos primitivos, e as práticas do curador associam fé e medicina em comunidades que pouco possuem a presença de um padre e/ou um médico. O curandeiro é a voz da experiência, é a voz do poder pelo saber, sua sabedoria xamânica descobre o que acomete de males os ribeirinhos, identifica as encantarias dos mitos e auxilia o amazônida sobre como fazer para manter-se vivo neste imaginário de natural sobrenatural tão intenso nas determinações da vida amazônica.

Paes Loureiro (2001), para falar da poética do imaginário amazônico, dedicou amplo espaço para reflexões acerca do mito do boto na construção de um imaginário regulador estetizante. O autor chama atenção para a relação social do mito com os interditos culturais. Ele entende que, muitas vezes, as narrativas sobre boto abrem margem para o amazônida violar o poder local postulado em condutas, costumes e moral das comunidades tradicionais. Os sujeitos da região encontram formas de transgredir as interdições, e nestas formas se valem da poética do imaginário como meio de impedir punições ao cometer uma violação.

Nos relatos mais comuns do mito do boto, quando uma mulher se apaixona e mantém relação sexual com um animal, mesmo não se dando conta disso, posto que está diante da forma metamorfoseada do encantado, há uma clara interdição violada quando a consumação do sexo acontece. E ainda que tome ciência de ser uma vítima do boto, a mulher se recusa a deixá-lo, *“queriam mandar ela para Belém, e ela disse que não ia”*, pois está apaixonada, mas seu amor é impossível pelas regras do grupo. E estando sob efeito do encantado, quando a cópula gera fecundação, estar grávida do boto aciona outra transgressão de uma interdição social. As mulheres que engravidam do encantado e têm os chamados filhos-do-boto não são retaliadas pela moral local, a gravidez e paternidade delegada ao mito não exclui a mulher do grupo, quando normalmente se esperaria isso em outras circunstâncias.

Outros casos, nos quais as narrativas relatam a presença de botos acompanhando canoas ou embarcações, estão ligados a relação do animal com quem está viajando. Eles podem acompanhar as mulheres viajantes para delas tomarem conta nas redes amontoadas nas embarcações ao anoitecer, *“quando chegou de meia viagem... ela contou que o boto ia seguindo ela, mesmo assim... Ela não parava na rede”*. Ou podem, também, ser os vigilantes guardiões

⁴²*Idem* p.21;41.

das mulheres grávidas deles para garantir uma viagem segura. Nessas condições, o mito se desvincula das grandes conquistas amorosas e se associa a uma espécie de proteção nos rios, ele seria também o protetor das águas amazônicas, o guardador das espécies marítimas e da segurança nas viagens em canoas e barcos. Muitos botos simbolizam uma viagem tranquila aos ribeirinhos e seguridade aos canoeiros que por algum motivo têm suas canoas afundadas, nessas horas os botos evitam o afogamento, levando os canoeiros em segurança até à margem.

Os filhos que nascem do concurso com o boto são encantados de um *sfumato* entre natural e sobrenatural, podem vir ao mundo na forma humana sem que haja nenhuma diferença nos seus comportamentos sociais; porém, por vezes, são levados por uma espécie de força ou chamado que os empurra para o rio, para de onde seria seu lugar natural, para junto do pai. Outros filhos-de-boto nascem já na forma animal e são deixados nos rios para que sobrevivam e cresçam, “ *este mesmo boto, deixou uma mulher grávida em Vila Gorethe, no rio Arapiuns. E ela teve dois filhos dele e o pessoal jogaram para o meio do rio. (...) _ Era gente. Mas em forma de boto. Tinha um formato de boto, por isso que eles jogaram no rio* ”⁴³.

Se entendermos que cotidianamente as regras de um grupo são formas de regular a conduta e os hábitos, e isso projeta um poder docilizador dos corpos e vidas para a manutenção de estruturas de poder no seio social. E se entendermos, ainda, que esta ampla estrutura não se mantém sem as pequenas articulações do *modos vivendi* de cada comunidade, ou seja, as relações de poder precisam e estão diluídas - como observou Foucault - em práticas cotidianas, simples e recorrentes para a docilidade dos corpos. Desta forma, entenderemos que o mito do boto está, quando em caso de gravidez, ao dispor de uma transgressão a interdição local; portanto, o mito, desta vez, serve a uma pequena forma simbólica de resistência. A mulher resiste e, na resistência, o filho é aceito socialmente e ela não é punida. Essa resistência é altamente significativa por estarem inseridas em comunidades de estruturas patriarcais, e o patriarcado possui rígidas regras de manutenção da submissão feminina. Aceitar filhos sem um casamento ou fora do concurso com o marido é uma ameaça para o machismo patriarcal que autoriza o homem a deitar-se com mulheres além das suas esposas, mas puni severamente as mulheres que tentam fazer o mesmo.

A historiadora Mary Del Priore (2011), analisou a conduta masculina desde o Brasil Colônia até alguns momentos da contemporaneidade e destacou uma vivência masculina que ela chamou de dupla moral. O homem, segundo a autora, sempre se dividiu numa dupla

⁴³*Idem* p. 94, código no acervo IFNOPAP: EC01BVlib060594-XXII.

moralidade no Brasil, na qual consistia manter a família tradicional e o casamento monogâmico para validar uma exigência patriarcal, mas este mesmo homem também experimentou e experimenta a relação sexual com inúmeras mulheres nos cabarés, nas senzalas, nos engenhos, nas matas, etc. Essa mesma dupla moral é inaceitável se se pretender aplicar às mulheres. Elas nunca puderam ter outras relações que não fosse com seus maridos, a libido é tolhida, o coito é unilateral, o seu poder é castrado como também sua liberdade o é. Nesse sentido, igualdade em estruturas patriarcais, mesmo hoje com a garantia de muitos direitos na relação entre os gêneros, é algo que pouco se evidencia ou inexistente. Ainda que conquistando cada vez mais espaços significativos na busca por igualdade de gêneros, nossa sociedade se mantém com estruturas muito fortes de falocentrismo. São profissões ou espaços reservados exclusivamente para a presença masculina ou, quando não, simbolicamente dominado por ela. Assim, carece de buscar desconstruir esses espaços de dominação, para alicerçar relações mais iguais entre os gêneros, a ponto de construirmos uma sociedade em que os direitos e deveres sejam igualados pela condição de cidadão e não pelo sexo biológico, desta forma, os muitos privilégios masculinos poderiam ser combatidos e dar-se-ia oportunidade para relações mais equânimes entre mulheres e homens.

Quando se entende o mito do boto, também, como uma forma de resistência, isso é feito por perceber a mulher tomando a cena central do sexo, não como a dominadora - ainda estamos longe disso -, mas como aquela que fere o postulado moral da monogamia ou da pureza antes do casamento. Estar grávida fora das estruturas patriarcais esperadas é ameaçar a dominação falocêntrica, o masculino agora tem sua moral ferida, maculada. No entanto, não pode lançar sobre a mulher sua pesada punição porque o mito a põe como vítima de uma sobrenaturalidade que, paradoxalmente, macula e a protege ao mesmo tempo. Por isso, diz-se que os mitos estão a serviço de muitos intuitos, muitas leituras, são diversas as formas de interpretá-los ou mesmo usá-los. Seja para a manutenção machista ou para a resistência à moral patriarcal.

Mary Del Priore chama atenção ainda para esta dupla moral das sociedades patriarcais ocidentais e sua aplicabilidade apenas quando se trata da dominação masculina, pois não há moralidade dúbia vivida pela mulher que seja aceita socialmente, a não ser quando sob efeitos de encantamento, como no boto. Na Amazônia, uma forma particular desta dupla moral ocorre na relação do ribeirinho com a fêmea do boto, chamada pelos nativos de bota. Os vários dias em pleno rio, quando em tempos de pescaria, forçam os ribeirinhos a uma condição de abstinência sexual; uma das formas de sanar esta condição é mantendo relações sexuais com a bota. Esta, quando capturada pelos pescadores em suas redes de pesca, serve de objeto sexual

numa relação zoomórfica entre pescador e fêmea do boto. Nestes casos, não há metamorfose do animal em uma mulher, a consumação do sexo acontece entre homem e animal.

Em contações indígenas, uma mulher casada deitava-se sempre com seu namorado, a anta macho. O marido desconfiado da traição chama os amigos e sai a caçada da anta. Depois de capturada, o marido e os amigos servem-se da anta como refeição, e o marido leva um pedaço da carne da anta para a mulher. Quando ele oferece a carne à mulher, ela se nega e ambos decidem ir ao rio tomar banho. A mulher carregava o filho dela e da anta nos braços e, ao mergulharem no rio, mulher e filho afundam por um tempo e depois boiam em forma de boto e vão embora, abandonando o marido. Desta forma, os indígenas souberam explicar o porquê o sexo do boto é semelhante ao pênis da anta e o sexo da bota tem conformidade morfológica semelhante a vagina da mulher.⁴⁴ Isso aguça ainda mais o imaginário dos pescadores quando do intuito de saciar seus desejos.

É muito peculiar o que acontece quando se trata da relação com a fêmea do boto. Ao ser capturada pelas redes dos pescadores, estes mantêm relações sexuais com o animal e, após o coito, a fêmea do boto é morta pelos pescadores. A morte sacrificial ocorrida é decorrente dos esforços na captura na rede de pesca atrelado à relação não natural mantida. A bota não é devolvida ao rio depois de saciar de prazer o homem, é morta e por vezes é usada como alimento – apesar de muitos ribeirinhos rejeitarem comer carne de boto –; ou algumas de suas partes usadas como amuletos, ingredientes para encantarias, etc, “*muitas pessoas matam a bota pra tirar a parte... Vou falar o português certo: pra tirar a vagina.*”

O homem, por sua vez, não fica impune nestas condições de relação com a bota. Em muitos relatos, após a cópula com animal, que o propicia intenso prazer devido às milhares de terminações nervosas a mais que a boceta da bota⁴⁵ tem em relação à vagina feminina, este pescador é acometido por fortes e constantes dores de cabeça. A dor chega a ser tão insuportável ao ponto de o pescador acabar morrendo.

Ainda com a morte do homem, o mito da bota permanece falocêntrico. Sob o signo do feminino há sempre a punição, uma morte sacrificial moral simbólica. A bota não pode permanecer viva depois de satisfazer o homem. Sua morte representa a dominação masculina

⁴⁴ PEREIRA, Nunes. *Moronguetá – um Decameron indígena*. apud PAES LOUREIRO, J.J. *Op cit.* p. 206-207.

⁴⁵ O termo “boceta da bota” foi utilizado para manter a forma tradicional como os ribeirinhos se referem à genitália da fêmea do boto. Apesar de soar pejorativo ou mesmo de baixo calão, a expressão é usada por muitos pesquisadores do tema. O termo é de tal modo tão popularmente conhecido que em casas comerciais de produtos paraenses ou em feiras livres como o Ver-o-peso em Belém-PA, há comerciantes que vendem produtos como sabonete ou óleos feitos a partir da genitália da bota e são conhecidos como “encantos da boceta da bota”, os quais [acredita-se] têm poderes atrativos de sedução.

estendendo-se até a dominação dos animais. A mulher quando se deita com o boto, também pode ser morta quando se deixa levar ao rio e, na busca por seu amante, afunda-se cada vez mais nas águas até não poder mais voltar à margem; portanto, a morte do corpo é morte por entrega ao homem, por estar numa condição vulnerável de gozo e sacrifício. Se não morre afogada nos rios, a mulher tem suas forças vitais consumida pelo sexo com o boto, ela já não é a mesma socialmente, o sexo a transforma em objeto de satisfação. Desta condição, sua relação com a comunidade muda, e todos tomam conhecimento de que fora vítima do boto. Neste contexto, esta mulher já não pode mais cumprir com os papéis esperados dela em uma comunidade falocêntrica: já não é virgem, e sua honra, reputação e imagem estão maculadas; ser “mal falada” por todos é uma forte penalidade discursiva em comunidades tradicionais. Por fim, se engravida do boto, a mulher então carregará consigo uma criança que é símbolo da transgressão ao interdito moral. E ainda que seja aceita pela comunidade, isso não a isenta dos julgamentos sociais, de condenações por olhares, dos boatos e das histórias que ela passará a protagonizar para servir de exemplo a outras mulheres, sobre os cuidados de que devem ter para não serem vítimas do boto.

Assim, enquanto do lado masculino o homem pouco sofre com as punições no mito do boto, no trato com a mulher isso é muito diferente. Sempre há punições, de formas distintas, mas há. Nesse sentido, o mito revela o falocentrismo que resguarda o homem e expõe a mulher, que, nestas condições, passa a servir mais facilmente à dominação masculina. Sua degradação moral, imagem maculada, honra corrompida, filho sem paternidade são indícios suficientes para mostrar uma sociedade estruturada por um poder machista, falocêntrico e patriarcal de rígida dominação masculina e forte submissão da mulher.

José Veríssimo, autor nascido no município de Óbido-PA, destacou-se no cenário literário do final do século XIX como importante escritor que contribuiu para mostrar uma literatura de sabor amazônico ao cânone brasileiro. Ele e seu conterrâneo e contemporâneo, Inglês de Souza, mostraram os hábitos e crenças da região amazônica em textos de forte teor social, político e econômico da região. No livro *Cenas da vida amazônica* (1886), José Veríssimo publica um conto intitulado *Boto*, nele o autor traduz a estrutura narrativa deste de uma forma naturalista e pouco sobrenatural. A personagem Rosinha, menina de família que tem seus primeiros encontros com o namorado Antonio, acredita na promessa de um casamento que nunca vem. Após ceder às investidas do rapaz, ela passa a deitar-se com ele até perceber que o sedutor nada mais deseja dela além dos encontros sexuais. A menina engravida e uma tapuia que a ajuda prepara alguns chás para provocar o aborto. Depois de uma tentativa de mostrar-se

pescador nato numa roda de homens, o regatão Antonio acaba caindo da canoa no rio repleto de jacarés que o devoram. Desde então, Rosinha passa a ter uma aparência doentia, desfalecida e sem vitalidade. Os pais da menina, preocupados, procuram entender o que está acontecendo, e a tapuia que encobria os encontros fortuitos de Rosinha - sabendo dos reais motivos daquele estado – diz a todos que a menina foi vítima do boto.

José Veríssimo faz uma denúncia social em seu texto, a partir de conclusões muito comuns a respeito do mito do boto na Amazônia. Ele serve à possibilidade de encobrir relacionamentos interditos que acabam interferindo na moral das mulheres. O mito, por vezes, serviria para encobrir o assédio e violência moral e sexual sofrida pelas mulheres na Amazônia patriarcal. Pais, padrastos, familiares ou conhecidos não raro são relatados como violentadores em inúmeras emissões midiáticas atualmente; se entendermos que esta prática não é atual e se mantém de muitos anos, podemos, então, concluir que o mito do boto ajudaria a esconder uma realidade cruel vivida por muitas mulheres na região. No texto de Veríssimo, a tapuia esconde a realidade para proteger a honra de Rosinha, apesar de todos os rapazes na comunidade saberem a verdade por ouvirem as histórias de Antonio. Conto e mito protegem as moças de uma retaliação imediata da comunidade, “evitam” a vergonha, mas mascaram a realidade que, nestas condições, encontra ambiente propício para sua manutenção.

Assim, ainda que transgredindo interditos sociais ou ajudando algumas mulheres a evitarem punições mais severas da comunidade; o mito do boto na Amazônia possui estruturas de uma relação de poder pautada no falocentrismo de uma sociedade fortemente patriarcal. Seus signos simbólicos evidenciam uma condição paradoxalmente ambígua: é força de submissão e forma de resistência ao mesmo tempo. O imaginário, portanto, alimenta e é alimentado por memórias que reproduzem discursos de micropenalidades penetradas, aos poucos, em relações mínimas, porém fortes, de poder.

CONCLUSÃO

A Amazônia é singular. O mundo olha para esta região como fonte inesgotável de biodiversidade; o Brasil a vê como reserva ambiental de exploração ainda em condições coloniais; os governantes, com interesse político, mas olhos vendados às questões sociais; as universidades, como *locus* de incontáveis pesquisas acadêmicas. O ribeirinho não vê a Amazônia, ele se vê Amazônia. A singularidade está não apenas em questões geográficas, mas num complexo conjunto de fatores bionaturais, sociais, políticos, econômicos, geográficos, poéticos e científicos.

Enquanto o mundo continuar a entender a Amazônia como território, ela ainda será o lugar, a paisagem sobre a qual o colonizador pode impor sua pesada mão do poder. O desafio está em entender a Amazônia enquanto territorialidade, ou seja, características peculiares de um espaço em que se confluem sujeitos, paisagens e saberes. Sobre o território há as fontes naturais de exploração, sobre a territorialidade há um sentimento de pertencimento que constrói a(s) identidade(s) dos múltiplos sujeitos deste lugar. Entender a Amazônia sob este prisma, significa considerar os saberes tradicionais que aqui foram construídos ao longo de incontáveis experiências e reproduzidas por infinitas memórias.

Por essas memórias navegam os costumes, saberes, mitos, crenças, hábitos e imagens de um imaginário que se faz poético, que se faz estético. Das memórias, transparece a face de um papiro paradoxalmente frágil e persistente que chamamos narrador. São homens, mulheres, índios, brancos, negros, são velhos, são sujeitos... são velhos. Há algo de grandioso e profundamente respeitável nesta palavra, ela é sustentáculo em maestria da memória. As narrativas deste trabalho são sobrevivências da tradição oral dos contadores à beira de suas portas nas ruas de piçarra, em rodas de amigos nos bares e festejos, após o jantar ainda à mesa com a família à luz de lamparina. E quando as memórias vêm à baila, elas não vêm sozinhas, acionam também a força criadora do imaginário.

O trabalho da imaginação tece o imaginário. E existe no imaginário uma força de criação que organiza memória, cultura e identidade a fim de construir narrativas de um potencial poético percebidos no trabalho de entrega ao devaneio que se permite o amazônida. Esse imaginário é popular porque se disseminou pelas comunidades e é alimentado por elas. É popular porque é legítimo componente do modo de vida amazônico. É popular porque encontrou identificação e pertença entre os sujeitos e os mitos.

Nos mitos e causos que circulam por entre rios e florestas da Amazônia, são percebidas relações de poder estruturadas e estruturantes da condição de vida nesse lugar. Narrativas que dão conta de poderes religiosos, organização de trabalho, manutenção de crenças, preservação de hábitos e estruturas de poderes patriarcal e falocêntrico. É importante olhar para estes textos como um fenômeno de caráter literário que, indivisivelmente, é social. E a literatura é uma forma singular de olhar a realidade da vida cotidiana a partir de aspectos estéticos que possibilitam uma leitura de mundo, da época, da cultura e do imaginário.

Portanto, agora, deixo aqui a voz impessoal do texto acadêmico, para resgatar e assumir a voz em primeira pessoa das páginas iniciais deste trabalho. A nossa Amazônia deve ser pensada, entendida e estudada por todos que a compomos. Os saberes das comunidades tradicionais nos ensinam o caminho adequado para preservar uma Amazônia identidade, uma Amazônia sujeito, uma Amazônia cultura. Nossos mitos são frutos de um imaginário profundamente poético que o legado oral e escrito edificou como legítima literatura. Nessa literatura, os enredos de cenas, sabores e cheiros amazônicos apontam para questões universais da humanidade. E todos nós assumimos uma voz que diz: *“é verdade, aconteceu comigo!”*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANAZ, Silvio *et al.* *Noções do Imaginário: perspectivas de Bachelard, Durand, Maffesoli e Corbin.*In. Revista Nexi, n 3, 2014 p. 4. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/nexi/article/view/16760> Acesso em 25 de Jan de 2016 às 16h39min.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.* In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* Obras Escolhidas, vol. 1. Ed. Brasiliense, São Paulo:1985.
- BERGER, Peter. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento.* Trad. FERNANDES, Floriano de Souza. Vozes, Petrópolis: 1985.
- BERT, Jean-François. *Pensar com Michel Foucault.* Tradução MARCIONILO, Marcos. São Paulo: Parábola, 2013.
- BOSI, Éclea. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos.* 3 ed. Companhia das Letras: São Paulo, 1994.
- _____. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social.* 3 ed. Ateliê Editorial: São Paulo, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina.* Tradução de KÜHNER, Maria Helena. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.
- _____. *O poder simbólico.* Tradução de TOMAZ, Fernando. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.* 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- CONTENTE, Adriane da Costa Peres. *Bragança: um breve olhar sobre a reserva extrativista marinha Caeté-Taperaçu.* In.: *Amazônia – Revista de Antropologia*, Belém, vol 5, n. 3, 2013 682-706. Disponível em <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewArticle/1587> Acesso em 23 de Jan de 2016 às 01h48min.
- DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil.* São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- Dicionário de Etimologia.* Disponível em <http://etimologias.dechile.net/?pensar> Acessado em 21 de Jan de 2016 às 01h26min.
- Dicionário de Sociologia.* Disponível em <https://public.boxcloud.com/d/1/OzAMDJfQHXY-8wXS-C-J0ELBIY6O8MHmxiO>. Acesso em 23 de Ago. de 2017 às 23h20min.

- Dicionário HOUAISS da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Perspectiva: São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8 ed. Trad. NEVES, Luiz Felipe B. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 21 ed. Edições Loyola: São Paulo, 2011.
- _____. *Microfísica do poder*. 27 ed. Org. MACHADO, Roberto. São Paulo: Graal, 2013b.
- _____. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Universitária, 1995. pp. 231-249. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/pensarcomfoucault/leituras/o-sujeito-e-o-poder.pdf> Acesso em 22 de Nov. 2015 às 01h55min.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42 ed. Trad. RAMALHETE, Raquel. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GÉRARD, Lebrun. *O que é poder*. Brasiliense: São Paulo, 2013.
- GODIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Marco Zero: São Paulo, 1994.
- HOBBSBAWN, Eric. *Introdução: a invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LAPLATINE, François & TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. Brasiliense, São Paulo: 1997.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de LEITÃO, Bernardo [et. al]. UNICAMP: Campinas, 1990.
- LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na aldeia & Noites de inverno*. Vol. I, 16ª série, n. 62. Companhia Nacional Editora: Lisboa, 1890. Disponível em: <http://www.ibiblio.org/pub/docs/books/gutenberg/3/7/7/5/37757/37757-h/37757-h.htm> Acesso em 13 de Fev de 2016 às 18:30.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *A Amazônia no século XXI: novas formas de desenvolvimento*. Empório do Livro: São Paulo, 2009.
- MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. 3 ed. Sulina: Porto Alegre, 2005.
- _____. *Elogio da razão sensível*. Vozes: Petrópolis, 1998.
- _____. *Michel Maffesoli – por uma política da transfiguração*. Entrevista à Revista FAMECOS, vol. 1, n. 10. Porto Alegre, junho 1999. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3024/2302>

Acesso em 24 de Jan. de 2016 às 11h46min.

_____. *O imaginário é uma realidade*. Entrevista à Revista FAMECOS, vol. 1, n. 15. Porto Alegre, agosto 2001. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123> Acesso em 09 de Fev. de 2016 às 01h03min.

MAIA, Antonio C. *Sobre a analítica do poder de Foucault*. In. Tempo social, São Paulo: USP, v. 7, n. 1 e 2, out. 1995 83-103.

MATEOS, Simone Biehler. *Revista eletrônica Pesquisa Fapesp*. Ed. 68, setembro de 2011. Disponível em <http://revistapesquisa.fapesp.br/2001/09/01/vida-entre-caranguejos/> Acessado em 23 de Jan de 2016 às 01h33min

MORAES, Denis. *O imaginário social e a hegemonia cultural*. Julho 2002. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=297> Acesso em 09 de Fev. de 2016 às 12h09min.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Escrituras: São Paulo, 2001.

PASSOS, Izabel C. Friche (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

PUC-Rio. *Freud e o masculino: uma vigência do paradigma falocêntrico*. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0610596_10_cap_02.pdf Acesso em 20 de Jul. de 2017 às 20h50min.

REIS, Carlos & LOPES, Ana Cristina. *Dicionário de Narratologia*. Coimbra: Almedina, 1996.

RICOUER, Paul. *Memória, a história, o esquecimento*. UNICAMP: São Paulo, 2007.

SILVA, Gislene. *Imaginário coletivo: estudo do sensível na teoria do jornalismo*. Revista FAMECOS, vol. 17, n. 03. Porto Alegre, setembro/dezembro 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/7382/5> Acesso em 10 de Fev. de 2016 às 22h51min.

VERÍSSIMO, José. *Cenas da vida amazônica*. Belém: EDUEPA, 2013.